Frantz Fanon

Piel negra, máscaras blancas



Akal Cuestiones de antagonismo

Frantz Fanon

Piel negra, máscaras blancas



Akal Cuestiones de antagonismo

Diseño de interior y cubierta: RAG

Traducción de
Iría Álvarez Moreno (textos de Judith Butler y Sylvia Wynter),
Paloma Monleón Alonso (textos de Lewis R. Gordon y Nelson Maldonado-Torres)
y Ana Useros Martín (textos de Frantz Fanon, Samir Amin e Immanuel Wallerstein)

Título original: *Peau noire, masques blancs*

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2795-9
Depósito legal: M. 7.799-2009

Impreso en Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

Piel negra, máscaras blancas

Frantz Fanon



Introducción
Frantz Fanon en África y Asia

Samir Amin

Frantz Fanon es una figura respetada y querida en toda África y Asia.

Fanon era un individuo de envergadura, de gran calidad, tanto por la sutileza de sus juicios como por su valentía a la hora de decir la verdad. Era psiquiatra y no podía sino ser un buen psiquiatra. *Piel negra, máscaras blancas* y sus otros escritos sobre las enfermedades mentales que aquejaban a los colonizados argelinos a los que él trataba, son el mejor testimonio al respecto. Pero, yendo más allá, él ha sido un auténtico revolucionario. Su libro *Los condenados de la tierra* explicita su visión de la necesaria revolución que librará a la humanidad de la barbarie capitalista. Y como revolucionario conquistó el respeto de todos los africanos y asiáticos. Helmy Shaarawi, en un hermoso texto publicado en árabe, *Fanon en Afrique,* ha dibujado un cuadro perfecto de su pensamiento en los movimientos de liberación del continente.

Fanon, las Antillas y la esclavitud

Fanon nació antillano. La historia de su pueblo, de la esclavitud, de su relación con la metrópoli francesa fue, pues, por la fuerza de las circunstancias, el punto de partida de su reflexión crítica.

Yo no conocí al joven Fanon de la época, pero mi historia política personal me ha hecho conocer desde dentro la política de «la asimilación» que emprendió Francia en las Antillas, en Guyana y en Reunión, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.

La historia de la relación de Francia con sus colonias esclavistas es distinta de la historia de la relación de Gran Bretaña con las Américas esclavistas y de la de Estados Unidos con su colonia esclavista interna.

La primera y única revolución social que conoció el continente americano, hasta tiempos muy recientes, fue la de los esclavos de Santo Domingo (Haití), que conquistaron su libertad por sí mismos. La pretendida «Revolución americana» del siglo XVIII, como las posteriores de las colonias españolas, no fueron sino revueltas de las clases dominantes locales que buscaban librarse de los tributos que pagaban a la madre patria para continuar con la misma explotación de los esclavos y de los pueblos conquistados que emprendieron las metrópolis del capitalismo mercantilista. Nunca tuvieron una revolución en el sentido completo del término[1].

La Revolución de Santo Domingo coincidía con la del pueblo francés. El ala radical de la Revolución francesa simpatizaba, pues, de forma natural con la revolución de los esclavos que conquistaban por propia mano su libertad y se convertían por ese hecho en auténticos ciudadanos. Pero, por supuesto, los colonos del lugar no lo entendían así. El retroceso de la Revolución francesa se tradujo en las Antillas en el restablecimiento de la esclavitud, que fue nuevamente abolida por la Segunda República en 1848 sin que, sin embargo, se aboliera su estatus colonial hasta 1945, fecha a partir de la que se abre un capítulo nuevo de su historia. ¿Qué querían? ¿Cuáles debían ser los objetivos estratégicos de la lucha anticolonialista? ¿La independencia (por lejana que pareciera), la asimilación o la construcción de una «verdadera unión francesa», es decir, de un Estado multinacional, más o menos federado o confederado? Hoy podemos creer que la única opción progresista sólo podía ser la independencia. Pero en la época las cosas se presentaban de una forma más compleja, sobre todo entre los años 1946 y 1950.

Los partidos comunistas de las Antillas y Reunión pelearon en el terreno de la asimilación y acabaron por lograrla. El resultado se impone hoy: la asimilación ha creado tal dependencia económica y social que resulta difícil concebir que el movimiento pueda invertirse y que las Antillas y Reunión puedan un día (para lo mejor o lo peor) ser independientes. Aparente paradoja: si las Antillas y Reunión se han convertido hoy en algo indisociable de Francia, se debe a los esfuerzos coronados por el éxito de los comunistas de la Francia metropolitana y de las colonias implicadas. La derecha, que siempre se opuso a la asimilación de los derechos, que ayer defendía la esclavitud y más tarde el estatuto colonial, no hubiera podido evitar que el movimiento condujera aquí, como en las Antillas británicas y en Isla Mauricio, a la reivindicación independentista.

Por supuesto, a pesar de las profundas transformaciones que la departamentalización produjo a partir de 1945, los efectos del pasado esclavista y colonial no pudieron borrarse ni de la memoria de los pueblos afectados, ni de la concepción agu-

[1] Veáse Samir Amin, *Le virus libéral,* París, Le temps des cerises, 2003 [ed. cast.: *El virus liberal,* Barcelona, Hacer, 2007].

da de su identidad en sus relaciones con Francia. *Piel negra, máscaras blancas* propone, sobre ese terreno, un análisis de una perfecta lucidez. El tratamiento de los problemas que se abordan en esta obra nos permite percibir la singularidad (más allá de los banales denominadores comunes) de los desafíos a los que se enfrentan los negros de Estados Unidos, los de las Antillas británicas, los de Brasil, los negros de África en general y los de Sudáfrica en particular. Remitiré estas diferencias a la distinción que propongo entre colonialismo externo y colonialismo interno.

Colonialismo externo y colonialismo interno

El contraste centros/periferias es pues inherente a la expansión mundial del capitalismo realmente existente en todas las etapas de su despliegue desde sus orígenes. El imperialismo que es propio del capitalismo ha revestido diversas y sucesivas formas en relación estrecha con las características específicas de las sucesivas fases de la acumulación capitalista: el mercantilismo (de 1500 a 1800), el capitalismo industrial clásico (de 1800 a 1945), la fase posterior a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1990) y la globalización en camino de construirse.

En este marco de análisis, el colonialismo es una forma particular de expansión de determinadas formaciones centrales (calificadas por este hecho de potencias imperialistas) fundada sobre la sumisión de los países conquistados (las colonias) al poder político de las metrópolis. La colonización es entonces «exterior», en el sentido de que las metrópolis por un lado y las colonias por otro, constituyen entidades distintas, aunque las segundas estén integradas en un espacio político dominado por las primeras. El imperialismo en cuestión es capitalista y no debe ser confundido con otras formas anteriores de dominación eventual ejercida por un poder sobre distintos pueblos. La amalgama que trata el imperialismo del capitalismo moderno en términos análogos a como se analiza el imperialismo romano no tiene mucho sentido. Los Estados multinacionales (los imperios austrohúngaro, otomano, ruso y la URSS) constituyen igualmente fenómenos históricos distintos (en la URSS, por ejemplo, las transferencias financieras iban del centro ruso a las periferias asiáticas, de manera inversa a lo que ocurre en los sistemas coloniales).

La primera colonización capitalista fue la de las Américas, conquistadas por los españoles, los portugueses, los ingleses y los franceses. En sus colonias americanas, las clases dirigentes de las metrópolis conquistadoras instauraban sistemas económicos y sociales particulares, concebidos al servicio de la acumulación en los centros dominantes de la época. La asimetría Europa atlántica/América colonial no es ni espontánea ni natural, sino perfectamente construida. El sometimiento de las sociedades indias conquistadas entra en esta construcción sistémica. El injerto de la

trata negrera en este sistema se destina igualmente a ajustar su eficacia en tanto sistema periférico, sometido a las exigencias de la acumulación en los centros de la época. El África negra, de donde proceden los esclavos, es de hecho la periferia de la periferia americana. La colonización se despliega rápidamente más allá de las Américas, entre otras cosas por la conquista de la India inglesa y de las Indias holandesas en el siglo XVIII y después, a partir de finales del siglo XIX, de África y el Sudeste Asiático. Los países que no fueron abiertamente conquistados (China, Irán, el Imperio Otomano) fueron sometidos a tratados desiguales que hacen que su calificación de semicolonias tenga pleno sentido.

La colonización es «exterior» vista desde la metrópoli, esto es, desde las naciones más industrializadas y, sobre todo, las más avanzadas en su modernización social gracias al empuje de sus movimientos obreros y socialistas y de las conquistas democráticas. Pero aquellos avances nunca beneficiaron a los pueblos de las colonias. La esclavitud en la etapa anterior a este despliegue, los trabajos forzados y otras formas de sobreexplotación de las clases populares, la brutalidad administrativa y las masacres coloniales jalonan esta historia del capitalismo realmente existente. En este lugar deberíamos hablar del verdadero «libro negro» del capitalismo, en el que se cuentan las víctimas por decenas de millones. Estas prácticas, por supuesto, ejercieron una influencia devastadora en las propias metrópolis; proporcionaron la peana para la deriva racista de las culturas de las elites dirigentes e incluso de las clases populares, que se convirtieron en medio de legitimación del contraste democracia en la metrópoli/autocracia salvaje en las colonias. La explotación de las colonias beneficia al capital del centro en su conjunto, y las metrópolis sacan una ganancia suplementaria que determina su posición en la jerarquía mundial (Gran Bretaña obtiene su hegemonía gracias a la importancia de su imperio; Alemania, que llegó tarde, aspira a apropiárselo).

Los fenómenos de colonialismo interno se producen por las combinaciones particulares de la colonización de población, por una parte, y la lógica de la expansión imperialista, por otra. La acumulación primitiva en los centros asume la forma de una expropiación sistemática de las capas pobres del campesinado y crea en consecuencia un excedente de población que la industrialización local no es siempre capaz de absorber íntegramente, dando así lugar a poderosas corrientes migratorias. Más tarde, la revolución demográfica asociada a la modernización social se expresa en el descenso de la mortalidad que precede al de la natalidad, reforzando, por lo tanto, la emigración. Inglaterra proporciona el ejemplo precoz de esta evolución, debido a la generalización de los «cercamientos» a partir del siglo XVII.

La formación de Nueva Inglaterra es el producto de esta coyuntura que rinde cuentas de la naturaleza de los movimientos políticos/ideológicos que acompañan esta inmigración. Los «pobres» (víctimas del desarrollo capitalista en la metrópoli) reaccionan sumándose a sectas oscurantistas antiilustradas que organizan su partida

y su asentamiento en Nueva Inglaterra. Este origen impregnará poderosamente la ideología americana y le dará un carácter marcadamente reaccionario[2]. Pero lo esencial, para las clases dirigentes de la Inglaterra capitalista/imperialista de la época, no era esta emigración sino la constitución de colonias normales construidas para servir los objetivos de la acumulación en la metrópoli: las colonias esclavistas de la Norteamérica inglesa. La yuxtaposición de estos dos conjuntos de entidades dará a la formación social de Estados Unidos su carácter específico, fundado sobre un modelo de colonialismo interno. Nueva Inglaterra se beneficiará del poco interés que la metrópoli tenía en ella. Se alza, pues, como centro autónomo, se impone como intermediario en la explotación de las colonias esclavistas, apropiándose en primer lugar del comercio marítimo que le permite su control, y comienza una industrialización precoz. Estados Unidos añade, pues, a su formación un nuevo centro capitalista/imperialista (Nueva Inglaterra) y su propia colonia interna (el Sur esclavista). Los efectos de esta conjunción en la formación de la cultura política de Estados Unidos han sido decisivos[3].

El colonialismo interno no ha sido un producto exclusivo de la historia de Estados Unidos. Encontramos características en parte comparables en América Latina y en Sudáfrica. La península ibérica no se situaba a la vanguardia del desarrollo del capitalismo. Pero *nolens volens* esta conquista se inscribe en la formación mercantilista del capitalismo naciente. El sojuzgamiento brutal de los indios, después el relevo que supone la importación de esclavos africanos, hallan su lugar en este nuevo marco. Con la salvedad de que el sistema no funcionaba en beneficio de centros nuevos, ni en España ni en Portugal, y menos aún en las colonias de América. La función colonial de América Latina tuvo que ser recuperada por los verdaderos centros en formación, Inglaterra en primer lugar, relevada más tarde en el siglo XIX por Estados Unidos (que proclamó su vocación de convertirse en los dueños únicos del continente a partir de la doctrina Monroe, 1823). Los españoles y los portugueses cumplían una función de intermediarios parecida a la que las burguesías *compradoras* ocuparían en Asia y en el Imperio otomano. La colonización interna en América Latina tuvo igualmente consecuencias políticas y sociales del mismo tipo que las generadas por la colonización en general: el racismo con respecto a los negros (especialmente en Brasil), el desprecio ante los indios. Esta colonización interna no se cuestionó más que en México, cuya Revolución (1910-1920) se sitúa por esta razón entre las «grandes revoluciones de los tiempos modernos». Y puede que esté en camino de cuestionarse en los países andinos con el renacimiento de las reivindicaciones «indigenistas» contemporáneas, por supuesto en una coyuntura local y global nueva.

---

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

En Sudáfrica, la primera colonización de población (la de los bóers) se inscribía más bien en la perspectiva de constitución de un Estado «blanco puro», que implicaba la expulsión (o el exterminio) de los africanos, más que su sometimiento. La conquista británica, por el contrario, se marcó de entrada el objetivo de someter a los africanos a las exigencias de la expansión imperialista de la metrópoli (la explotación de las minas en primer lugar). Ni los antiguos colonos (los bóers), ni los nuevos (los británicos) fueron autorizados a erigirse en centro autónomo. El Estado bóer del *apartheid* intentó hacerlo tras la Segunda Guerra Mundial, asentando su poder sobre su colonia interna (negra en lo esencial). Pero no logró sus fines debido a una relación numérica desfavorable (una gran mayoría negra) y a la resistencia *in crescendo* de los pueblos sometidos, que finalmente venció. Los poderes establecidos tras el final del *apartheid* han heredado esa cuestión de la colonización interna, sin que hasta el presente hayan aportado una solución radical. Pero ése es un nuevo capítulo de la historia.

El caso de Sudáfrica es especialmente interesante desde el punto de vista de los efectos del colonialismo sobre la cultura política. No es sólo que el colonialismo interno se haga aquí visible hasta para un ciego, ni siquiera que haya producido la cultura política del *apartheid*, sino que pone en evidencia también que los comunistas de ese país han sabido extraer un análisis lúcido de lo que es el capitalismo realmente existente. El Partido Comunista de Sudáfrica fue, durante la década de 1920, el promotor de la teoría del colonialismo interno (una teoría que adoptó en los años treinta un líder negro del Partido Comunista de Estados Unidos, Hayword, pero que sus camaradas «blancos» no siguieron). Había deducido las consecuencias: que los ingresos elevados de la minoría «blanca» y los increíblemente bajos percibidos por la mayoría «negra» constituían el derecho y el envés de la misma cuestión.

Yendo incluso más lejos, ese PC se había atrevido a hacer la analogía con el contraste que oponía (en el Imperio británico) los salarios ingleses y los ingresos del trabajo en la India. Para él, como para la III Internacional de la época, estos dos aspectos de la misma cuestión (la del capitalismo real) eran indisociables. La teoría comunista sudafricana del colonialismo interno conducía a la conclusión de que, a escala del sistema capitalista mundial, el colonialismo, en apariencia externo para las grandes potencias imperialistas, es evidentemente interno. El PC de Sudáfrica y la III Internacional de la época habían inculcado esta conclusión en la cultura política de la izquierda (comunista). Y en esto rompieron radicalmente con la izquierda socialista de la II Internacional socialcolonialista, cuya cultura política negaba esta asociación inherente a la realidad mundial.

He escrito que Sudáfrica es un microcosmos del sistema capitalista mundial. Reúne en su territorio los tres componentes de este sistema: una minoría que se beneficia de la renta de situación de los centros imperialistas, dos componentes mayoritarios,

casi igualmente repartidos entre un «tercer mundo» industrializado (los países emergentes de hoy) y un «cuarto mundo» excluido (los ex bantustanes), análogo a las regiones no industrializadas del África contemporánea. Las proporciones entre las cifras de las poblaciones de estos tres componentes y las que describen la jerarquía de sus ingresos per capita son más o menos las mismas que caracterizan el sistema mundial actual. Este hecho contribuyó sin duda a la lucidez que tuvieron los comunistas sudafricanos de la época. Esa cultura política hoy se ha perdido. No solamente en Sudáfrica, con el alineamiento (tardío) del PC a las tesis banalizadas del «racismo» (que da estatuto de causa a lo que no es sino un efecto), sino también a escala mundial con el alineamiento socialdemócrata de la mayoría de los comunistas.

La colonización de Palestina por Israel ilustra ante nuestros ojos contemporáneos la permanencia de la acumulación por desposesión.

¿Evoluciona el sistema mundial contemporáneo en la dirección de una nueva generalización de las formas del colonialismo interno? La profundización de la crisis social en sus periferias, que acogen a la mitad campesina de la humanidad, producida por la ofensiva generalizada del capital (la estrategia de «cercamiento a escala mundial») engendra una presión migratoria gigantesca, que vendría a compensar el estancamiento demográfico relativo de los centros de la Tríada. La hipótesis de un colonialismo interno generalizado, que caracterizaría la fase por venir del capitalismo mundial, sigue siendo discutible debido a las verdaderas resistencias políticas e ideológicas que suscitaría en Europa la adopción de un modelo de este tipo, que implica la institucionalización del «racismo». Por el contrario, el modelo «comunitarista» inspirado por la práctica de Estados Unidos parece constituir aquí el peligro absolutamente real de la «americanización de Europa».

Fanon y el desafío del capitalismo realmente existente

La acumulación por desposesión es permanente en la historia del capitalismo realmente existente

Fanon comprendió perfectamente que la expansión capitalista se fundaba sobre la desposesión de los pueblos de Asia, de África, de América Latina y del Caribe, es decir, de la aplastante mayoría de los pueblos del planeta y que las mayores víctimas de esa expansión (los «parias de la tierra») eran, pues, pueblos convocados por la fuerza de las cosas a la revuelta permanente y legítima contra el orden mundial imperialista.

El capitalismo histórico (es decir, el capitalismo realmente existente, en oposición a la visión ideológica de la «economía de mercado») es por naturaleza imperialista.

Fundado sobre la conquista del mundo por los centros imperialistas (Europa, Estados Unidos, Japón), abole, por su misma naturaleza, cualquier posibilidad para las sociedades de las periferias de su sistema mundial (Asia, África, América Latina) de «recuperar» y de convertirse, a imagen de esos centros, en sociedades capitalistas opulentas. Para estos países, la vía capitalista es un callejón sin salida. La alternativa es entonces socialismo o barbarie. La visión (desgraciadamente dominante) de una acumulación previa, necesaria e imprescindible, que requeriría el paso por una «fase capitalista» antes de emprender el camino socialista, carece de fundamento en cuanto nos damos cuenta de los desafíos objetivos que representa el capitalismo histórico.

La vulgata ideológica de la economía convencional y del «pensamiento» cultural y social que la acompaña, pretende que la acumulación se financia por el ahorro (virtuoso) de los «ricos», y de las naciones. La historia no respalda esa invención de los puritanos angloamericanos. Se trata, por el contrario, de la historia de una acumulación ampliamente financiada por la desposesión de unos (la mayoría) en beneficio de los otros (una minoría). Marx ha analizado con rigor este proceso, que ha calificado de acumulación primitiva. La desposesión de los campesinos ingleses (los «cercamientos») y la de los campesinos irlandeses (en beneficio de los terratenientes ingleses conquistadores), la de la colonización americana son testimonios elocuentes. En realidad, esta acumulación primitiva no se sitúa únicamente en los orígenes lejanos y superados del capitalismo. Continúa hasta nuestros días.

La población del planeta se multiplicó por tres entre 1500 (de 450 a 550 millones de seres humanos) y 1900 (1.600 millones), y después por 3,75 a lo largo del siglo XX (hoy más de 6.000 millones). Pero la proporción de europeos (en Europa y en los territorios conquistados en América, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda) ha pasado de un 18 por 100 o menos en 1500 a un 37 por 100 en 1900, para luego descender gradualmente en el siglo XX. Los cuatro primeros siglos (1500-1900) se corresponden con la conquista del mundo por los europeos. El siglo XX (y su continuación, el siglo XXI) con el «despertar del Sur», con el renacimiento de los pueblos sometidos.

La conquista del mundo por los europeos representó una gigantesca desposesión de los indios de América, que pierden todas sus tierras y sus recursos naturales a beneficio de los colonos. Los indios fueron casi en su totalidad exterminados (el genocidio de los indios de Norteamérica) o diezmados por los efectos de esa desposesión y sobreexplotación, por los conquistadores españoles y portugueses. La trata de negros que tomó el relevo supuso una punción sobre una gran parte de África que retrasó medio milenio el progreso del continente. Fenómenos análogos pueden verificarse en Sudáfrica, Zimbabue, Kenia, Argelia e incluso también en Australia y Nueva Zelanda. Ese proceso de acumulación por desposesión caracteriza al Estado de Israel, una colonización en curso. No menos visibles son las consecuencias de la explotación colonial del campesinado sometido de la India inglesa, de las Indias holan-

desas, de Filipinas, de África: las hambrunas (la famosa de Bengala, las del África contemporánea) constituyen su demostración. El método que inauguraron los ingleses en Irlanda, cuya población, antaño equivalente a la de Inglaterra, hoy es de una décima parte, fue sangrada por la hambruna organizada cuyo desenvolvimiento Marx analizó. La desposesión no golpeó únicamente a las poblaciones campesinas, la mayor parte de la población de entonces. Destruyó las capacidades de producción industrial (artesanado y manufacturas) de regiones que antaño, y por mucho tiempo, fueron más prósperas que la propia Europa: China e India entre otras[4].

Es importante en este punto entender bien que estas destrucciones no se produjeron por las «leyes del mercado». No es que la industria europea, supuestamente más «eficaz», ocupara el lugar de producciones no competitivas. Ese discurso ideológico silencia las violencias políticas y militares que se desencadenaron para obtener ese resultado. No son los «cañones» de la industria inglesa, sino las cañoneras a secas las que demuestran la superioridad (y no la inferioridad) de las industrias chinas e indias. La industrialización, prohibida por las administraciones coloniales, hizo el resto y «desarrolló el subdesarrollo» de Asia y África en los siglos XIX y XX. Las atrocidades coloniales y la extrema sobreexplotación de los trabajadores fueron los medios y los productos naturales de la acumulación por desposesión.

Entre 1500 y 1800 la producción material de los centros europeos progresa según una tasa que supera sin duda la de su demografía (pero para esa época ésta es abundante en términos relativos). Esos ritmos se aceleran en el siglo XIX, con la profundización (y no la atenuación) de la explotación de los pueblos de ultramar, razón por la que hablo de acumulación permanente por desposesión y no de acumulación «primitiva» («primera», «anterior»). Esto no excluye que en los siglos XIX y XX la contribución de la acumulación financiada por el progreso tecnológico (las sucesivas revoluciones industriales) asuma a partir de ese momento una importancia que no había tenido antes a lo largo de los tres siglos mercantilistas precedentes. Finalmente, pues, entre 1500 y 1900, la producción aparente de los nuevos centros del sistema mundial capitalista/imperialista (Europa occidental y central, Estados Unidos y, más tarde, Japón) se multiplicó por 7 ó 7,5 en franco contraste con el crecimiento de la periferia, donde apenas se dobló. La distancia se amplía como nunca había sido posible en toda la historia anterior de la humanidad. A lo largo del siglo XX se amplia más, y la renta per cápita en el año 2000 es entre 15 y 20 veces superior que en el conjunto de las periferias.

La acumulación por desposesión durante siglos de mercantilismo financió ampliamente el lujoso tren de vida de las clases dirigentes de la época («el antiguo ré-

---

[4] Véanse al respecto los análisis incontrovertibles de Amiya Kumar Bagchi, *Perilous Passage. Mankind and the Global Ascendancy of Capital,* Lanham, 2005.

gimen») sin beneficiar a las clases populares, cuyo nivel de vida se degradaba con frecuencia. Ellas mismas sufrían esa acumulación por desposesión que afectaba a gran parte del campesinado. Pero sobre todo financió un fortalecimiento extraordinario de los poderes del Estado modernizado, de su administración y de su potencia militar. Las guerras de la Revolución y del Imperio, que constituyen el gozne entre la época mercantilista precedente y la de la industrialización posterior, lo demuestran. Esa acumulación está pues en el origen de las dos principales transformaciones que forjaron el siglo XIX: la primera Revolución industrial y la fácil conquista colonial.

Las clases populares no se beneficiaron hasta finales del siglo XIX de la prosperidad colonial disfrutada por las metrópolis en los primeros momentos, como demuestra el desolador cuadro de la miseria obrera existente en Inglaterra que describe Engels. Pero contaban con la escapatoria de la emigración masiva, que se acelera en los siglos XIX y XX. Hasta el punto de que la población de origen europeo supera a la originaria de las regiones donde emigran. ¿Se imaginan que hoy 2.000 ó 3.000 millones de asiáticos y africanos tuvieran tal ventaja?

El siglo XIX representó el apogeo de ese sistema de la globalización capitalista/imperialista. En tal medida que, a partir de ese momento, la expansión del capitalismo y la «occidentalización», en el sentido brutal del término, hacen imposible distinguir entre la dimensión económica de la conquista y su dimensión cultural, el eurocentrismo.

El capitalismo: un paréntesis en la historia

La trayectoria del capitalismo realmente existente se compone de un largo periodo de maduración que se extiende varios siglos, y que conduce a un corto momento de apogeo (el siglo XIX) seguido de un probablemente largo declive, que empieza en el siglo XX, y que podría convertirse en una larga transición al socialismo globalizado.

El capitalismo no es el producto de una aparición brutal, casi mágica, que hubiera elegido para conformarse el triángulo Londres/Ámsterdam/París en el corto período de la Reforma y el Renacimiento del siglo XVI. Tres siglos antes había encontrado una primera formulación en las ciudades italianas. Fórmulas primerizas, brillantes, pero limitadas en el espacio, asfixiadas por el ambiente «feudal» del mundo europeo y sufriendo así derrotas sucesivas que condujeron al aborto de esas primeras experiencias. Se pueden incluso discutir antecedentes diversos en las ciudades mercantiles de las «rutas de la seda», desde China e India al Oriente Próximo islámico, árabe y persa. Más tarde, en 1492, con la conquista de las Américas por los

españoles y los portugueses, se inicia la creación del sistema mercantilista/esclavista/capitalista. Pero las monarquías de Madrid y Lisboa, por diversas razones que no nos atañen aquí, no supieron dar una forma definitiva al mercantilismo, que inventarán en su lugar los ingleses, los holandeses y los franceses. Las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales de esta ola, que producirá la transición al capitalismo en la forma histórica que conocemos («el antiguo régimen») son impensables en las dos olas que la precedieron. ¿Por qué no iba a ser también el socialismo un proceso de aprendizaje largo, plurisecular, hacia la invención de un estadio más avanzado de la civilización humana?

El momento de apogeo del sistema es breve: apenas un siglo separa las revoluciones industrial y francesa de la de 1917. Es a la vez el siglo del cumplimiento de esas dos revoluciones que se apropian de Europa y de su hijo norteamericano, del cuestionamiento de ambas (desde la Comuna de 1871 a la Revolución de 1917) y de la culminación de la conquista del mundo, que parece aceptar su suerte.

¿Puede ese capitalismo histórico continuar su despliegue permitiendo a las periferias de su sistema «recuperar su retraso» para convertirse en sociedades capitalistas totalmente «desarrolladas» a imagen de sus centros dominantes? Si esto fuera posible, si las leyes del sistema lo permitieran, entonces la «recuperación» por y en el capitalismo se impondría como una fuerza objetiva imprescindible, un preámbulo necesario para el posterior socialismo. Pero, mira por donde, esta visión, por banal y dominante que sea, es sencillamente falsa. El capitalismo histórico es (y seguirá siendo) polarizador por naturaleza y hace imposible la «recuperación».

El capitalismo realmente existente es polarizador por naturaleza

Traducido en términos de estrategia política y social, ese principio general significa que la larga transición constituye un pasaje obligatorio, imprescindible, para la construcción de una sociedad nacional popular, asociada a la construcción de una economía nacional autocentrada. Esta construcción es contradictoria en todos sus aspectos: asocia criterios, instituciones y *modus operandi* de naturaleza capitalista, con aspiraciones y reformas sociales en conflicto con la lógica del capitalismo mundial. Asocia cierta apertura exterior (lo más controlada posible) y la protección de las exigencias de las transformaciones sociales progresistas, en conflicto con los intereses capitalistas dominantes. Las clases dirigentes, por su naturaleza histórica, inscriben sus visiones y aspiraciones en la perspectiva del capitalismo mundial realmente existente y, de mejor o peor grado, someten sus estrategias a las obligaciones de la expansión mundial del capitalismo. Por eso no pueden concebir verdaderamente la desconexión. Por el contrario, ésta se impone a las clases populares en

cuanto tratan de emplear el poder político para transformar sus condiciones y liberarse de las consecuencias inhumanas a las que les somete la expansión mundial polarizadora del capitalismo.

La opción de un desarrollo autocentrado es imprescindible

El desarrollo autocentrado ha constituido históricamente el carácter específico del proceso de acumulación del capital en los centros capitalistas y ha determinado las modalidades del desarrollo económico resultado de éstas, es decir, que está dirigido principalmente por la dinámica de las relaciones sociales internas, reforzado por las relaciones exteriores puestas a su servicio. En las periferias, por el contrario, el proceso de acumulación del capital deriva principalmente de la evolución de los centros, aferrada a ellos, «dependiente», en cierto modo.

La dinámica del modelo de desarrollo autocentrado se funda sobre una articulación principal, la que establece una relación de estrecha interdependencia entre el aumento de la producción de bienes de producción y el aumento de la producción de bienes de consumo de masas. Las economías autocentradas no se cierran sobre sí mismas: por el contrario, se abren agresivamente y, mediante su potencial de intervención política y económica en la escena internacional, moldean el sistema mundial en su globalidad. A esta articulación se corresponde una relación social cuyos términos principales lo constituyen los dos bloques fundamentales del sistema: la burguesía nacional y el mundo del trabajo. La dinámica del capitalismo periférico (la antinomia del capitalismo central que se halla autocentrado por definición) se funda, por el contrario, sobre otra articulación principal que relaciona la capacidad de exportación, por una parte, y el consumo (importado o producido localmente en sustitución de la importación) de una minoría, por otra. Ese modelo define la naturaleza *«compradora»* (por oposición a nacional) de las burguesías de la periferia.

El siglo XX: la primera ola de las revoluciones socialistas y el despertar del «Sur»

El momento de apogeo del sistema es, pues, breve: apenas un siglo. El siglo XX es el siglo de la primera ola de las grandes revoluciones emprendidas en nombre del socialismo (Rusia, China, Vietnam, Cuba) y de la radicalización de las guerras de liberación de Asia, África y América Latina (las periferias del sistema imperialista/capitalista), cuyas ambiciones se expresan a través del «proyecto de Bandung» (1955-1981).

Esta concomitancia no es fruto del azar. El despliegue globalizado del capitalismo/imperialismo ha sido, para los pueblos de las periferias afectadas, la mayor tragedia de la historia humana, lo que ilustra el carácter destructor de la acumulación de capital. ¡La ley de la depauperización, formulada por Marx, se expresa a escala del sistema con aún más violencia que la imaginada por el padre del pensamiento socialista! Esa página de la historia se ha pasado. Los pueblos de las periferias ya no aceptan la suerte que el capitalismo les reserva. Ese cambio fundamental de actitud es irreversible. Significa que el capitalismo entra en su fase de declive. Lo que no excluye la persistencia de distintas ilusiones: la de las reformas capaces de dar al capitalismo un rostro humano (que nunca ha tenido para la mayoría de los pueblos), la de una posible «recuperación» dentro del sistema, de la que se alimentan las clases dirigentes de los países «emergentes», animadas por los éxitos del momento, las de los repliegues «arcaizantes» (pararreligiosos o paraétnicos) en los que caen en este momento tantos pueblos «excluidos». Estas ilusiones parecen tenaces porque estamos en el valle de la ola. La ola de las revoluciones del siglo XX está agotada, la del nuevo radicalismo del siglo XXI no ha crecido aún. Y en el claroscuro de las transiciones se dibujan monstruos, como escribía Gramsci. El despertar de los pueblos de las periferias se manifiesta desde el siglo XX, no solamente por su recuperación democrática, sino también por su voluntad proclamada de reconstruir su estado y su sociedad, desarticulados por el imperialismo de los cuatro siglos anteriores.

Bandung y la primera globalización de las luchas (1955-1981)

En 1955 los gobiernos y los pueblos de Asia y África proclamaron en Bandung su voluntad de reconstruir el sistema mundial sobre la base del reconocimiento de los derechos de las naciones hasta entonces dominadas. Ese «derecho al desarrollo» constituía el fundamento de la globalización de la época, emprendida en un marco multipolar negociado, impuesto al imperialismo, a su vez obligado a ajustarse a las nuevas exigencias.

Los progresos de la industrialización emprendidos durante la época de Bandung no proceden de la lógica del despliegue imperialista, sino que fueron impuestos por las victorias de los pueblos del sur. Sin duda esos progresos alimentaron la ilusión de una «recuperación» que parecía en vías de realización, mientras que de hecho el imperialismo, obligado a ajustarse a las exigencias del desarrollo de las periferias, se recomponía alrededor de nuevas formas de dominación. El viejo contraste países imperialistas/países dominados que era sinónimo del contraste entre países industrializados/países no industrializados cedía poco a poco el lugar a un nuevo contraste fundado sobre la centralización de las ventajas asociadas a los «cinco nuevos

monopolios de los centros imperialistas» (el control de las nuevas tecnologías, los recursos naturales, el sistema financiero global, las comunicaciones y las armas de destrucción masiva).

La época de Bandung es la del renacimiento africano. El panafricanismo debe situarse en esta perspectiva. Producto en origen de las diásporas americanas, el panafricanismo cumplió uno de sus objetivos (la independencia de los países del continente) aunque no el otro (su unidad). No es casualidad que los Estados africanos acometieran proyectos de renovación que se inspiraban en los valores del socialismo, porque la liberación de los pueblos de las periferias se inscribe necesariamente en una perspectiva anticapitalista. Está fuera de lugar el denigrar esos numerosos intentos en el continente, como se hace hoy: el odioso régimen de Mobutu permitió en treinta años la formación de un capital educativo en Congo 40 veces superior al que los belgas habían producido en ochenta años. Se quiera o no, los Estados africanos son el origen de la formación de verdaderas naciones. Y las opciones «transétnicas» de sus clases dirigentes favorecieron esta cristalización. Las derivas etnicistas son posteriores, producidas por el agotamiento de los modelos de Bandung, que implicaba la pérdida de legitimidad de los poderes y el recursos de fracciones de éstos a la etnicidad para restablecerla a su favor[5].

El largo declive del capitalismo, ¿será sinónimo de una larga transición positiva al socialismo? Haría falta para ello que el siglo XXI prolongara al siglo XX y radicalizara los objetivos de la transformación social. Lo que es totalmente posible, pero hay que precisar bajo qué condiciones. A falta de éstas, el largo declive del capitalismo se traduciría en la degradación continua de la civilización humana[6].

El declive no es tampoco un proceso continuo, lineal. No excluye momentos de «recuperación» de contraofensiva del capital, análogos, a su modo, a la contraofensiva de las clases dirigentes del Antiguo Régimen en vísperas de la Revolución francesa. Esta es la naturaleza del momento actual. El siglo XX es el primer capítulo del largo aprendizaje por parte de los pueblos de la superación del capitalismo y de la invención de nuevas formas de vida socialistas, por emplear la poderosa expresión de Domenico Losurdo[7]. Al igual que él, no analizo su desarrollo en los términos del «fracaso» (del socialismo, de la independencia nacional) como intenta hacer la propaganda reaccionaria que hoy navega viento en popa. Por el contrario, en los orígenes de los problemas del mundo contemporáneo se encuentran los éxitos y no los fracasos de aquella primera ola de experiencias socialista y nacional-populares. He

---

[5] Remito aquí a mi trabajo *L'ethnie à l'assaut des nations,* París, 1994.

[6] Remito aquí a lo que escribía a este respecto hace más de veinticinco años, «Révolution ou décadence?», en *Classe et nation*, París, 1979, pp. 238 -245.

[7] Domenico Losurdo, *Fuir l'histoire,* Delga, 2007.

analizado los proyectos de esta primera ola en los términos de las tres familias de avances sociales y políticos que representaron el Estado del bienestar del Occidente imperialista (el compromiso histórico capital/trabajo de aquel momento), los socialismos realmente existentes soviético y maoísta y los sistemas nacional-populares de la época de Bandung. Los he analizado en términos de su complementariedad y de su conflictividad en el plano mundial (una perspectiva distinta que la de la «Guerra Fría» y de la bipolaridad propuesta hoy por los defensores del «capitalismo-fin-de la historia», que coloca el acento en el carácter multipolar de la globalización del siglo XX). El análisis de las contradicciones sociales propias de cada uno de esos sistemas, de los balbuceos característicos de las primeras avanzadas, explica su asfixia y finalmente su derrota, que no su fracaso[8].

Esa asfixia es, pues, la que creó las condiciones favorables para la contraofensiva en curso del capital: una nueva «transición peligrosa» de las liberaciones del siglo XX a las del siglo XXI. Habría que abordar la cuestión de la naturaleza de este momento «vacío» que separa los dos siglos e identificar los nuevos desafíos que supone para los pueblos.

La acción política de Fanon se sitúa enteramente en ese momento de la historia, el de la época de Bandung (1955-1981) y la primera ola victoriosa de las luchas de liberación. Las elecciones que hizo (alinearse junto al Frente de Liberación Nacional de Argelia y a los movimientos de liberación del continente africano) eran las únicas dignas de un auténtico revolucionario.

Por una renovación socialista en el siglo XXI. Las avanzadas socialistas del siglo XX: sovietismo y maoísmo

El marxismo de la II Internacional, obrerista y eurocéntrico, compartía con la ideología dominante de la época una visión liberal de la historia según la cual todas las sociedades deben pasar primero por una etapa de desarrollo capitalista (respecto al cual la colonización era, por tanto, un hecho «históricamente positivo» que arrojaba las semillas) antes de poder aspirar al socialismo. La idea de que el «desarrollo» de unos (los centros dominantes) y el «subdesarrollo» de otros (las periferias dominadas) eran indisociables, como las dos caras de una misma moneda, productos inmanentes uno y otro de la expansión mundial del capitalismo, le era perfectamente ajena.

En un primer momento, Lenin tomó ciertas distancias con la teoría dominante de la II Internacional y condujo con éxito la revolución en el «eslabón débil» (Rusia),

---

[8] S. Amin, *Au delà du capitalisme sénile,* París, 2002, pp. 11-19.

pero siempre con la convicción de que a ésta le seguiría una ola de revoluciones socialistas en Europa. Frustrada esa esperanza, Lenin adopta entonces una visión que concede más importancia a la transformación de las rebeliones de oriente en revoluciones. Pero le correspondió al PCCh y a Mao sistematizar esta nueva perspectiva.

La Revolución rusa fue conducida por un partido bien asentado en la clase obrera y en la *intelligentsia* radical. Su alianza con el campesinado (representado por el Partido Socialista Revolucionario), entonces movilizado en el ejército, se impuso con naturalidad. La reforma agraria radical que resultó de ello realizaba el viejo sueño de los campesinos rusos: convertirse en propietarios. Pero ese compromiso histórico llevaba en sí el germen de sus límites: el «mercado» debía producir por sí mismo, como siempre, una diferenciación cada vez mayor en el seno del campesinado (el fenómeno tan conocido de la «kulakización»).

La Revolución china se desplegó desde el principio (o, al menos, a partir de la década de 1930) sobre bases distintas, garantizando una alianza sólida con el campesinado pobre y medio. Además, la dimensión nacional –la guerra de resistencia contra la agresión japonesa– permitió igualmente que el frente dirigido por los comunistas reclutara muchos elementos entre las clases burguesas, hartas de la debilidad y las traiciones del Kuomintang. Por ello la Revolución china produjo una situación nueva, distinta que la de la Rusia posrevolucionaria. La revolución campesina radical suprimió la idea misma de propiedad privada del suelo agrario y la sustituyó por la garantía de un acceso igualitario a ésta para todos los campesinos. Hasta ahora esta ventaja decisiva, que no comparte con ningún otro país exceptuando Vietnam, constituye el principal obstáculo para la expansión devastadora del capitalismo agrario. Los debates en curso en China versan en gran parte sobre esta cuestión[9]. Pero además la adhesión de numerosos burgueses nacionalistas al Partido Comunista de China debía, por la fuerza de las cosas, ejercer una influencia ideológica propicia para sostener las derivas de a los que Mao calificaba de partidarios de la vía capitalista (los *«capitalist-roaders»*).

El régimen posrevolucionario en China no sólo tiene en su activo una cantidad más que apreciable de logros políticos, culturales, materiales y económicos (la industrialización del país, la radicalización de su cultura política moderna, etc.). La China maoísta resolvió la «cuestión campesina» que estaba en el corazón del drama del declive del Imperio del Centro durante dos siglos decisivos (1750-1950)[10]. Además, la China maoísta consiguió esos resultados evitando las derivas más dramáticas de la Unión Soviética: la colectivización no fue impuesta mediante una vio-

---

[9] Véase S. Amin, *Pour un monde multipolaire,* París, 2005, cap. sobre China; también S. Amin, «Théorie et pratique du projet chinois de socialisme de marché», *Alternatives Sud* VIII, 1, 2001, pp. 53-90.

[10] Véase a este respecto mi obra *L'avenir du maoïsme,* París, 1981, p. 57.

lencia asesina como fue el caso en el estalinismo, las oposiciones en el seno del Partido no dieron lugar a la instauración del terror (Deng fue apartado, luego volvió...). El objetivo de una igualdad relativa sin par, que atañía tanto al reparto de los ingresos entre los campesinos y los obreros como en el seno de estas clases y entre ellas y las capas dirigentes, fue buscado (con sus altibajos, por supuesto) con tenacidad y formalizado en opciones de estrategias de desarrollo que contrastan con las de la URSS (estas opciones fueron formuladas en los «diez grandes informes» de principio de la década de 1960). Estos éxitos son los que explican los posteriores del desarrollo de la China posmaoísta a partir de 1980. El contraste con India que, precisamente, no hizo la revolución, adquiere aquí todo su significado, no solamente para explicar las trayectorias diferentes durante las décadas transcurridas entre 1950 y 1980, sino también para explicar sus probables (y/o posibles) y diversas perspectivas de futuro. Esos éxitos explican que la China posmaoísta, que a partir de ahora inscribe su desarrollo en la nueva globalización capitalista (por la «apertura»), no haya sufrido golpes destructores análogos de los que siguieron al hundimiento de la URSS.

Los éxitos del maoísmo, sin embargo, no zanjaron «definitivamente» (de forma «irreversible») la cuestión de las perspectivas a largo plazo del socialismo. En primer lugar porque la estrategia del desarrollo de los años 1950-1981 agotaron su potencial y, entre otras cosas, se imponía una apertura (aunque controlada)[11], lo que implicaba, como se demostró a continuación, el riesgo de reforzar las tendencias que evolucionaban en la dirección del capitalismo. Pero también porque simultáneamente el sistema de la China maoísta combinaba las dos tendencias contradictorias: hacia el fortalecimiento de las opciones socialistas y a favor de su debilitación. Mao, consciente de esta contradicción, intentó inclinar la balanza a favor del socialismo mediante una «Revolución cultural» (entre 1966 y 1974). «Disparen sobre el cuartel general» (el Comité Central del Partido) sede de las aspiraciones burguesas de la clase política que ocupaba puestos de responsabilidad. Mao creyó que para llevar a buen puerto esta variación del rumbo podía apoyarse en la juventud (lo que, entre otras cosas, inspiró en buena medida el 1968 europeo, véase la película de Godard *La chinoise*). El curso de los acontecimientos mostró lo errada que estaba esa apreciación. Una vez pasada la página de la Revolución cultural, los partidarios de la vía capitalista se animaron a pasar al ataque.

La batalla entre la vía socialista, larga y difícil, y la opción capitalista en pleno funcionamiento no está, desde luego, «definitivamente superada». Como en otras partes del mundo, el conflicto que opone la perspectiva socialista al despliegue capitalista constituye el auténtico choque de civilizaciones de nuestro tiempo. Pero en

---

11 *Ibid.*, pp. 59-60.

esta batalla el pueblo chino dispone de algunos triunfos importantes, como son la herencia de la revolución y del maoísmo. Estos triunfos operan en distintas esferas de la vida social; se manifiestan con fuerza, por ejemplo, en la defensa que hace el campesinado de la propiedad estatal del suelo agrario y la garantía del acceso universal a éste. El maoísmo ha contribuido de una forma decisiva a tomar la exacta medida al desafío que representa la expansión capitalista/imperialista globalizada. Nos ha permitido colocar en el centro del análisis de este desafío el contraste centros/periferias inmanente a la expansión del capitalismo «realmente existente», imperialista y polarizador por naturaleza, y extraer todas las lecciones necesarias para la lucha socialista, tanto en los centros dominantes como en las periferias dominadas. Estas conclusiones se han resumido en una hermosa frase «a lo chino»: «Los Estados quieren la independencia, las naciones la liberación, los pueblos la revolución». Los Estados, es decir, las clases dirigentes (de todos los países del mundo, siempre que sean algo más que lacayos o correas de transmisión de las fuerzas exteriores), se dedican a ampliar el espacio de movimiento que les permita maniobrar en el sistema mundial (capitalista), y ascender desde la posición de actores «pasivos» (condenados a sufrir el ajuste unilateral según las exigencias del imperialismo dominante) al de actores «activos» (que participan en la configuración del orden mundial). Las naciones, es decir, los bloques históricos de clases potencialmente progresistas, quieren la liberación, es decir, el «desarrollo» y la «modernización» Los pueblos, es decir, las clases populares dominadas y explotadas, aspiran al socialismo. La fórmula permite comprender el mundo real en toda su complejidad y formular estrategias eficaces de acción. Ésta acción se sitúa en una larga, muy larga perspectiva de transición del capitalismo al socialismo mundial y, por ello, rompe con la concepción de la «transición corta» de la III Internacional.

El conflicto capitalismo/socialismo y el conflicto Norte/Sur son indisociables

El conflicto Norte/Sur (centros/periferias) es un dato primario en toda la historia del despliegue capitalista. Por eso la lucha de los pueblos del Sur por su liberación (en la actualidad victoriosa en su tendencia general) se articula con el cuestionamiento del capitalismo. Esa conjunción es inevitable. Los conflictos capitalismo/socialismo y Norte/Sur son indisociables. No hay socialismo concebible fuera del universalismo que implica la igualdad de los pueblos. En los países del Sur, las mayorías son víctimas del sistema, en los del Norte, son los beneficiarios. Unos y otros lo saben perfectamente, por mucho que a menudo se resignen (en el Sur) o se feliciten (en el Norte). No es casualidad que la transformación radical del sistema no sea un asunto candente en el Norte, mientras que el Sur se erige siempre

como «lugar de tempestades», de repetidas revueltas, potencialmente revolucionarias. De hecho las iniciativas de las gentes del Sur han sido decisivas en la transformación del mundo, como demuestra toda la historia del siglo XX. Constatar este hecho permite situar en su marco las luchas de clases en el Norte: son luchas económicas reivindicativas que, en general, no cuestionan ni la propiedad del capital ni el orden mundial imperialista. Esto es especialmente visible en Estados Unidos dentro del marco de una cultura política del consenso. La situación es más compleja en Europa debido a su cultura política del conflicto, que enfrenta a la derecha y a la izquierda desde la Ilustración y la Revolución francesa, y después con la formación de un movimiento obrero socialista y la Revolución rusa[12]. Sin embargo, la americanización de las sociedades europeas, en marcha desde 1950, atenúa gradualmente este contraste. Igualmente, las modificaciones de la competitividad comparada de las economías del capitalismo central, asociadas a los desarrollos desiguales de las luchas sociales, no merecen colocarse en el centro de las transformaciones del sistema mundial; ni las relaciones entre Estados Unidos y Europa en el corazón de las diferentes variantes posibles, como piensan hoy muchos partidarios del proyecto europeo. Por su parte, las revueltas del Sur cuando se radicalizan se topan con los desafíos del subdesarrollo. Sus «socialismos» llevan siempre, por ello, contradicciones entre las intenciones de partida y las realidades posibles. La conjunción, posible pero difícil, entre las luchas de los pueblos del Sur y las de los pueblos del Norte constituye el único medio de sobrepasar los límites de unas y otras. Esta conjunción define mi lectura del marxismo. Una lectura que parte de Marx y se niega a detenerse en él, o en Lenin o en Mao. Un marxismo concebido como método de análisis y de acción (la dialéctica materialista) y no como el conjunto de proposiciones extraídas del uso de éste. Un marxismo, pues, que no teme rechazar determinadas conclusiones, por muy de Marx que sean. Un marxismo sin orillas, siempre inacabado.

Siendo el capitalismo un sistema mundial y no la simple yuxtaposición de los sistemas capitalistas nacionales, las luchas políticas y sociales, para ser eficaces, deben conducirse simultáneamente en el área nacional (que sigue siendo decisiva porque los conflictos, las alianzas y los compromisos sociales y políticos se tejen en este marco) y en el plano mundial. Me parece que este punto de vista (obvio, en mi opinión) ha sido el de Marx y el de los marxismos históricos («Proletarios de todos los países, uníos») o, en la versión maoísta enriquecida: «Proletarios de todos los países, pueblos oprimidos, uníos».

Es imposible diseñar la trayectoria que dibujarán estos avances desiguales producidos por las luchas en el Sur y en el Norte. Mi sensación es que el Sur atraviesa

12 Cfr. S. Amin, *Le virus libéral*, cit.

actualmente un momento de crisis, pero que se trata de una crisis de crecimiento, en el sentido de que la prosecución de los objetivos de liberación de sus pueblos es irreversible. Será necesario que los del Norte aprecien esto, incluso mejor que sostengan esta perspectiva y la asocien a la construcción del socialismo. Existió un momento solidario de este tipo en los tiempos de Bandung. En aquella época los jóvenes europeos mostraban su «tercermundismo», sin duda ingenuo, ¡pero más amable que su repliegue actual!

Sin volver a los análisis sobre el capitalismo mundial realmente existente que he desarrollado en otros lugares, recordaré simplemente sus conclusiones: a mi entender la humanidad no podrá dedicarse seriamente a la construcción de una alternativa socialista al capitalismo si las cosas no cambian también en el Occidente desarrollado. Eso no significa, en modo alguno, que los países de la periferia deban esperar ese cambio y, hasta que se produzca, contentarse con «ajustarse» a las posibilidades que les ofrece la globalización capitalista. Por el contrario, es probable que a medida en que las cosas empiecen a cambiar en las periferias, las sociedades de Occidente, obligadas a ello, puedan ser llevadas a evolucionar a su vez en el sentido que exige el progreso de la humanidad entera. En su defecto, lo peor, es decir, la barbarie y el suicidio de la civilización humana, sigue siendo lo más probable. Sitúo, por supuesto, los cambios deseables y posibles en los centros y en las periferias del sistema global en el marco de lo que he llamado «la larga transición».

En las periferias del capitalismo globalizado, por definición la «zona de tempestades» en el sistema imperialista, una forma de revolución está a la orden del día. Pero su objetivo es por naturaleza ambiguo y borroso: ¿liberación nacional del imperialismo (y mantenimiento de muchas, por no decir de las esenciales, relaciones sociales propias de la modernidad capitalista) o algo mejor? Ya se trate de las revoluciones radicales de China, Vietnam y Cuba, o de las que no se consumaron en otras partes de Asia, África y América Latina, el desafío continuaba siendo: «alcanzar» y/o «hacer otra cosa». Este desafío se articulaba a su vez con otra tarea que se consideraba igualmente prioritaria: defender a la Unión Soviética asediada. La Unión Soviética y después China se enfrentaban a estrategias de aislamiento sistemático desplegadas por el capitalismo dominante y las potencias occidentales. Se comprende entonces que, como la revolución inmediata no estaba en el orden del día en otra parte, se le concedió la prioridad a la salvaguardia de los Estados posrevolucionarios. Las estrategias políticas en la Unión Soviética de Lenin y después con Stalin y sus sucesores, en la China maoísta y posmaoísta, las desplegadas por los poderes de los Estados nacional-populistas en Asia y África, las que propusieron las vanguardias comunistas (ya se situaran en la órbita de Moscú, de Pekín, o fueran independientes) se definieron siempre en relación con la cuestión central de la defensa de los Estados posrevolucionarios.

La Unión Soviética, China, Vietnam y Cuba conocieron a la vez las vicisitudes de las grandes revoluciones y se enfrentaron a las consecuencias de la expansión desigual del capitalismo mundial. Estos países sacrificaron progresivamente (en distintos grados) los objetivos comunistas originales a las exigencias inmediatas de la recuperación económica. Este deslizamiento, que abandonaba el objetivo de la propiedad social que define el comunismo de Marx para sustituirlo por la gestión estatal, acompañado del declive de la democracia popular, ahogada por la brutal (y a veces sangrienta) dictadura del poder posrevolucionario, preparó la aceleración de la evolución hacia la restauración del capitalismo. En las dos experiencias se dio prioridad a la «defensa del Estado posrevolucionario» y los medios internos desplegados con este objetivo se acompañaron de estrategias externas que priorizaban esta defensa. Los partidos comunistas fueron invitados a alinearse con esta elección, no solamente en su dirección estratégica general, sino incluso en sus ajustes tácticos del día a día. Esto no podía sino marchitar rápidamente el pensamiento crítico de los revolucionarios cuyo discurso abstracto sobre la «revolución» (siempre «inminente») se alejaba del análisis de las contradicciones reales de la sociedad, y se sostenía contra viento y marea mediante formas de organización cuasi militares.

Las vanguardias que se negaban a alinearse y a veces se atrevían a mirar a la cara a la realidad de las sociedades posrevolucionarias tampoco renunciaron a la hipótesis leninista original (la «revolución inminente»), sin darse cuenta de que ésta era desmentida de forma cada vez más visible por los hechos. Así ocurrió con el trostkismo y con los partidos de la IV Internacional. Y ocurrió también con un gran número de organizaciones revolucionarias activistas, inspiradas en ocasiones por el maoísmo o el guevarismo. Hay numerosos ejemplos, desde Filipinas a la India (los naxalitas), desde el mundo árabe (con los nacionalistas /comunistas árabes, los *qawmiyin,* y sus émulos de Yemen del Sur) hasta América Latina (guevarismo).

Los grandes movimientos de liberación nacional en Asia y África, en abierto conflicto con el orden imperialista, se toparon, como aquellos que condujeron las revoluciones en nombre del socialismo, con las exigencias en conflicto de la «recuperación» (la «construcción nacional») y de la transformación de las relaciones sociales a favor de las clases populares. Es este segundo plano, los regímenes «posrevolucionarios» (o los que simplemente reconquistaron la independencia) fueron ciertamente menos radicales que los poderes comunistas, razón por la que califico esos regímenes asiáticos y africanos como «nacional-populistas». A veces, estos regímenes se inspiraron en formas de organización (partido único, dictadura no democrática del poder, gestión estatista de la economía) afinados en las experiencias del «socialismo realmente existente». En general, su eficacia se diluyó debido a sus opciones ideológicas confusas y a los compromisos con el pasado que aceptaron.

En estas condiciones, tanto los regímenes vigentes como las vanguardias críticas (el comunismo histórico en los países en cuestión) fueron invitados a su vez a apoyar a la Unión Soviética (y más esporádicamente, a China) y a beneficiarse de su apoyo. La constitución de este frente común contra la agresión imperialista de Estados Unidos y de sus asociados europeos y japoneses benefició ciertamente a los pueblos de Asia y África. Ese frente antiimperialista abría un margen de autonomía tanto para las iniciativas de las clases dirigentes de los países afectados como para la acción de sus clases populares. La prueba es lo que ocurrió después, tras el hundimiento soviético.

Vuelta sobre la cuestión agraria

La cuestión agraria, la del futuro del campesinado de los tres continentes (la mitad de la humanidad) es central en la conceptualización de la cuestión nacional: asociar, no disociar la modernización, la democratización de la sociedad, y el progreso social logrado por la opción de una vía de desarrollo de orientación socialista; afirmación y no disolución de la independencia de las naciones.

Una mirada atrás a la historia de las sociedades del mundo anteriores a la conquista europea, puede aclarar aquí nuestra intención y quizá inspirar respuestas socialistas eficaces ante los desafíos de nuestra época. La China de los siglos que precedieron a la brutal intervención de los europeos a partir de 1840 había puesto en marcha un modelo de desarrollo agrario distinto a la vía capitalista de los «cercamientos». La vía china, que no podía recurrir a la posibilidad de la emigración masiva de su exceso de campesinos, se fundaba en la intensificación de la producción (los rendimientos por hectárea aumentaban en progresión) mediante la suma de un aumento del trabajo, de los conocimientos mejorados sobre la naturaleza, de los inventos técnicos apropiados y de la ampliación de la esfera de intercambios mercantiles no capitalistas. Esta fórmula fue adoptada por la China maoísta e incluso la posmaoísta. En su momento, el siglo XVIII, causó la admiración de los europeos[13] e inspiró a los fisiócratas franceses. Hoy lo hemos olvidado y una de las cosas más interesantes del libro de Giovanni Arrighi es que nos lo recuerda[14]. Este camino es el que dio a la Revolución francesa su carácter específico de revolución campesina, aunque estuviera asociada a la burguesía y progresivamente dominada por ésta.

---

[13] Da prueba de ello con elocuencia la obra de René Etiemble, *L'Europe chinoise, vol. 1, De l'Empire romain à Leibniz*, y *L'Europe chinoise, vol. 2, De la sinophilie à la sinophobie*, París, 1988 y 1989.

[14] Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing,* Londres y Nueva York, Verso, 2007 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín,* Madrid, Akal, 2007].

Creo que hay que acordarse de estas reflexiones en el momento en que elaboremos hoy unas políticas de desarrollo de orientación socialista.

Porque, ¿es realmente más «eficaz» la vía capitalista? La ideología dominante, la capitalista, confunde en su respuesta la rentabilidad para el capital y la eficacia social. Si la vía capitalista permite, por ejemplo, multiplicar por diez la producción por trabajador rural en un tiempo determinado, esto parece prueba de una eficacia indiscutible. Pero, si al mismo tiempo el número de empleos rurales se ha dividido por cinco, ¿qué eficacia social tiene esta vía? La producción total se ha multiplicado por dos, pero cuatro de cada cinco campesinos ya no pueden alimentarse por sí mismos y producir un modesto excedente para el mercado. Aunque la vía campesina que estabiliza la cifra de la población rural sólo multiplique por dos su producción por cabeza en el mismo tiempo, la producción total, que se ha duplicado, alimenta a todos los habitantes de las zonas rurales y produce un excedente comercializable que puede ser superior al que ofrece la vía capitalista una vez que se deduce de éste el autoconsumo de los campesinos que ha eliminado. Una comparación entre la «vía francesa» y la «vía inglesa» del siglo XIX ilustraría nuestra tesis. La segunda sólo fue posible gracias a la emigración masiva y la explotación forzada de las colonias. Los historiadores chinos a veces tuvieron una fuerte intuición de la validez de esta comparación entre las dos vías. Wen Tiejun nos lo recuerda en un brillante e incomprendido artículo, así como Giovanni Arrighi y también André Gunder Frank en su libro *ReOrient* sin olvidar los trabajos del historiador francés especializado en China, Jean Chesneaux.

Fanon murió antes de que se agotaran los efectos de las victorias de Bandung y que se crearan de esta forma las condiciones favorables para la contraofensiva del capitalismo en declive, hoy en curso. No hablaré por boca del desaparecido. Pero no tengo la menor duda de que, si estuviera vivo, hubiera proseguido su lucha por la liberación de los pueblos oprimidos y el socialismo, única alternativa a la barbarie capitalista. Sin duda, hubiéramos seguido beneficiándonos de su lucidez y su valentía.

Bibliografía

AMIN, S., *Classe et nation*, París, Minuit, 1979.
—, *L'avenir du maoïsme,* París, Minuit, 1981.
—, *L'eurocentrisme,* París, Economica, 1988; próxima edición aumentada y revisada en Parangon, Lyon, 2008.
—, *L'ethnie à l'assaut des nations,* París, Harmattan, 1994.
—, «Théorie et pratique du projet chinois de socialisme de marché», *Alternatives Sud* VIII, 1, 2001.

—, *Le virus libéral,* París, Le temps des cerises, 2003 [ed. cast.: *El virus liberal,* Barcelona, Hacer, 2007].
—, *Pour un monde multipolaire,* París, Syllepse, 2005 [ed. cast.: *Por un mundo multipolar,* Mataró, Ediciones de Intervención Cultural, 2007].
—, *Pour la cinquième Internationale,* París, Le temps des cerises, 2006 [ed. cast.: *Por la Quinta Internacional,* Mataró, Ediciones de Intervención Cultural, 2007].
—, *Du capitalisme a la civilisation,* París, Syllepse, 2008.
ARRIGHI, G., *Adam Smith in Beijing,* Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín,* Madrid, Akal, 2007].
BAGCHI, A. K., *Perilous Pasaje. Mankind and the Global Ascendancy of Capital,* Lanham, Rowman & Littlefield, 2005.
ETIEMBLE, R., *L'Europe chinoise, vol. 1, De l'Empire romain à Leibniz,* y *L'Europe chinoise, vol. 2, De la sinophilie à la sinophobie,* París, Gallimard, 1988 y 1989.
FRANK, A. G., *Re-Orient,* Berkeley, University of California Press, 1998.

Prefacio
Leer a Fanon en el siglo XXI

IMMANUEL WALLERSTEIN

Frantz Fanon nació en Martinica en 1925 y murió de leucemia, demasiado joven, en 1961. En 1952, cuando ya era médico y psiquiatra, publicó su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*. Era un libro notable y tuvo algún impacto en los círculos intelectuales de aquella época en Francia. Era un apasionado *cri de cœur* sobre su «experiencia de hombre negro sumergido en un mundo blanco», en las palabras que Francis Jeanson, autor de un prólogo al libro, empleó para describir su tema.

Fanon dice en la introducción que para superar la alienación del hombre negro se requiere más de lo que ofrece Freud. Freud había argumentado la necesidad de avanzar de una explicación filogenética a una explicación ontogenética, pero Fanon dice que se requiere llegar a una explicación sociogenética. Sin embargo, reconocía las limitaciones de este tipo de explicación, recordando al lector: «Yo pertenezco irreductiblemente a mi época».

Su época eran los años cincuenta. El libro tuvo una resurrección en inglés, treinta años después, cuando fue convertido en un texto central del canon posmoderno. Pero el libro no era de ninguna manera una invitación a la política de la identidad. Muy al contrario. Analiza con mucha claridad por qué no hay que perseguir una política de la identidad en la página con la que concluye el libro:

> La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado.
>
> La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar.
>
> Es, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas.

Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.

El *negro** no es. No más que el blanco.

En Francia, donde Fanon vivía en aquel momento, la década de 1950 estaba dominada por la guerra de independencia argelina, que empezó en 1954 y terminó en 1962, un año después de la muerte de Fanon. En 1953 fue nombrado director de psiquiatría en el hospital de Blida, en Argelia. Enseguida lo escandalizaron las historias de tortura que le relataban sus pacientes argelinos. Ya era simpatizante de la causa argelina, pero entonces dimitió de su cargo y se fue a Túnez a trabajar a tiempo completo para el Gobierno Provisional de la Revolución Argelina (GPRA). Escribió prolijamente para *El Moudjahid,* el periódico oficial de la revolución. En 1960 el GPRA lo envió como embajador a Ghana, que en aquel momento era el centro *de facto* del movimiento por la unidad africana. Fue en Accra, Ghana, donde lo conocí en 1960 y donde tuvimos largas discusiones sobre la situación política mundial.

Enfermó de leucemia. Primero fue a la Unión Soviética y después a Estados Unidos en busca de tratamientos, que resultaron infructuosos. Pude visitarlo allí en el hospital, donde discutimos en particular sobre el movimiento Black Panther, que acababa de nacer y con el que estaba fascinado. En el último año de su vida se dedicó principal y furiosamente a escribir el libro que se publicaría póstumamente con el título *Los condenados de la tierra.* Tiene un famoso prólogo de Jean-Paul Sartre que Fanon consideraba brillante. El titulo del libro, por supuesto, procede de las primeras líneas de «La internacional», la canción del movimiento obrero mundial, que evoca a los parias de la tierra[1].

Fue este libro, no el primero, el que le procuró por primera vez una reputación mundial, incluyendo, por supuesto, Estados Unidos. El libro se convirtió prácticamente en una biblia para todos aquellos envueltos en los muchos y diversos movimientos que culminaron en la Revolución de 1968. Cuando las llamas iniciales de 1968 se apagaron, el libro de Fanon se refugió en un rincón más tranquilo. Y a finales de la década de 1980, los distintos movimientos identitarios y poscoloniales descubrieron el primer libro, al que colmaron de atenciones, muchas de ellas equivocadas respecto a las tesis que Fanon defiende en él. Fanon era cualquier cosa menos un posmoderno. Podría mejor caracterizársele en parte como marxista-freudiano y

---

* Véase la primera nota de *Piel negra, máscaras blancas* en este mismo volumen, p. 42.

[1] En el francés original, el título del libro de Fanon y la primera línea de «La internacional» utilizan la misma palabra: *damnés.*

en parte como freudiano-marxista, y como alguien totalmente comprometido con los movimientos revolucionario de liberación.

La última frase de *Piel negra, máscaras blancas* es: «¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!». En ese espíritu de interrogación ofrezco mis reflexiones sobre la utilidad del pensamiento de Fanon para el siglo XXI.

Al releer sus libros me sorprenden dos cosas: la primera es el grado en el que contienen declaraciones estentóreas sobre las que Fanón parece estar muy seguro, especialmente cuando critica a otros. La segunda es que estas declaraciones van seguidas, a veces muchas páginas más tarde, por la explicitación de sus dudas sobre cómo proceder mejor, sobre cómo se puede lograr lo que ha de lograrse.

También me sorprende, como a Sartre, el grado en que estos libros no se dirigen en absoluto a los poderosos del mundo sino más bien a los «parias de la tierra», una categoría que para él se solapa ampliamente con «la gente de color». Fanon siente siempre ira ante el poderoso, que es a la vez cruel y condescendiente. Pero siente mucha más ira ante esa gente de color cuyo comportamiento y actitud contribuyen a sostener el mundo de la desigualdad y la humillación, y que a menudo se comporta así únicamente para obtener unas pocas migajas para ellos mismos.

Quisiera organizar mis reflexiones alrededor de tres dilemas en torno a los que en mi opinión gira Fanon: (1) el uso de la violencia, (2) la afirmación de la identidad y (3) la lucha de clases.

1. *Los condenados de la tierra* tenía tanto gancho y atrajo tanta atención (tanto admirativa como de condena) por la frase inicial de su primer ensayo «Sobre la violencia»:

> Liberación nacional, renacimiento nacional, devolución de la nación al pueblo, *Commonwealth,* sean cual sean las rúbricas empleadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento.

Inmediatamente y casi de manera inevitable el lector se pregunta: ¿esto es una observación analítica o se trata de una recomendación táctica? Y, por supuesto, la respuesta podría ser que quiere ser ambas cosas simultáneamente. Tal vez el propio Fanon no esté seguro de cual de los dos sentidos es prioritario. Y quizá tampoco importa lo que pensara Fanon sobre el particular. La reacción de los lectores ante esta ambigua frase inicial es más, sin duda, una función de la psique del lector que de la del escritor.

La idea de que el cambio social fundamental nunca ocurre sin violencia no era una idea nueva. Formaba parte de todas las tradiciones emancipatorias radicales del siglo XIX, que creían que los privilegiados nunca cedían el verdadero poder de buena

gana ni voluntariamente: el poder siempre se arrebata. Esta creencia constituye en gran parte lo que definiría la supuesta diferencia entre una vía «revolucionaria» y una vía «reformista» hacia el cambio social. El problema es que, precisamente en el periodo posterior a 1945, la utilidad de la distinción entre «revolución» y «reforma» disminuía cada vez más entre los propios militantes de los movimientos más impacientes, airados e intransigentes. Y, por lo tanto, el empleo de la violencia, no cómo un análisis sociológico sino como una recomendación táctica, empezaba a cuestionarse.

Si los movimientos «revolucionarios», una vez alcanzado el poder estatal, parecían lograr mucho menos cambios de los que habían prometido, era igualmente cierto que los movimientos «reformistas», una vez en el poder, no lo hacían mucho mejor. De ahí esa ambivalencia ante la recomendación táctica. Los nacionalistas argelinos habían vivido sus propios ciclos biográficos. Ferhat Abbas, el primer presidente del GPRA, había pasado los primeros treinta años de su vida política como reformista, para acabar concediendo que él y su movimiento no habían llegado a ninguna parte. Concluyó que el alzamiento violento era la única táctica con sentido si Argelia no quería seguir siendo para siempre una colonia, una colonia esclavizada.

Fanon parece afirmar tres cosas, esencialmente, sobre la violencia como táctica política. En primer lugar, en el «maniqueo» mundo colonial, la fuente original de violencia se localiza en los continuados actos violentos del colonizador:

> Aquel a quien nunca se le dejó de decir que sólo entendía el lenguaje de la fuerza, decide expresarse por la fuerza. De hecho, desde siempre, el colono le ha señalado el camino que debiera ser el suyo si quería liberarse. El colonizado elige el argumento que le ha señalado el colono y, por un retorno irónico de las cosas, es el colonizado quien ahora afirma que el colonizador sólo entiende la fuerza.

El segundo punto es que la violencia transforma la psicología social, la cultura política de los que fueron colonizados:

> Pero resulta que para el pueblo colonizado esta violencia, puesto que constituye su único trabajo, reviste caracteres positivos, formadores. Su praxis violenta es totalizante, puesto que cada uno se hace eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento que surge como reacción a la violencia primera del colonialista. Los grupos se reconocen entre ellos y la nación futura es ya indivisa. La lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo arroja en una sola dirección de sentido único.

El tercer punto, sin embargo, se desarrolla en el resto del libro y parece contradecir el tono extremadamente optimista del segundo punto, el sendero aparentemente irreversible hacia la liberación nacional, hacia la liberación humana. El se-

gundo capítulo de este libro se titula «Grandeza y debilidad de la espontaneidad», y el tercero «Desventuras de la conciencia nacional». Son especialmente fascinantes a la luz del primer capítulo sobre la violencia, escritos como fueron durante el transcurso de la guerra por la liberación nacional en Argelia.

El capítulo 2 es una crítica generalizada de los movimientos nacionalistas, cuyo «vicio congénito», dice Fanon, es

> dirigirse con prioridad a los elementos más conscientes: al proletariado urbano, a los artesanos y a los funcionarios, es decir, a una ínfima parte de la población que no representa apenas un 1 por 100 [...].
>
> Los partidos nacionalistas, en su inmensa mayoría, experimentan una enorme desconfianza ante las masas rurales [...].
>
> Los elementos occidentalizados experimentan ante la visión de las masas campesinas sentimientos que nos recuerdan los que se dan en el seno del proletariado de los países industrializados.

Este vicio congénito es precisamente lo que hace que fracasen los movimientos revolucionarios, que no pueden basarse en el proletariado occidentalizado sino, por el contrario, en el campesinado desarraigado, recientemente urbanizado:

> En esta masa, en este pueblo de los *bidonvilles,* en el seno del lumpenproletariado, la insurrección encontrará su punta de lanza urbana. El lumpenproletariado, esa cohorte de los hambrientos destribalizados y desclanados, constituye una de las fuerzas más espontáneas y radicalmente revolucionarias de un pueblo colonizado.

Una influencia obvia para Fanon aquí es la Batalla de Argel y su papel en la Revolución argelina.

Fanon pasa de esta oda al lumpenproletariado destribalizado a un análisis de la naturaleza de los movimientos nacionalistas una vez que alcanzan el poder. Es feroz e implacable, y los denuncia en una de las frases más famosas de este libro: «El partido único es la forma moderna de la dictadura burguesa, sin máscara, sin maquillaje, sin escrúpulos, cínica». Y afirma de estos movimientos nacionalistas en el poder mediante Estados de partido único:

> No hay que combatir a la burguesía de los países subdesarrollados porque se corra el peligro de que ella frene el desarrollo global y armonioso de la nación. Hay que oponerse con resolución a ella porque, literalmente, no sirve para nada.

Y tras esto Fanon pasa a la denuncia, pura y simple, del nacionalismo:

> El nacionalismo no es una doctrina política, no es un programa. Si queremos realmente ahorrar a nuestro país esas vueltas atrás, esas paradas, esos desfallecimientos, hay que pasar rápidamente de la conciencia nacional a la conciencia política y social [...].
>
> Una burguesía que le da a las masas el único alimento del nacionalismo fracasa en su misión y se empantana necesariamente en una serie de desventuras.

El movimiento de liberación argelino, el Frente de Liberación Nacional (FLN), aún no había llegado al poder. Fanon no estaba entonces criticándolo. Lo que hubiera podido escribir dos años después, diez años después, no podemos saberlo, sólo deducirlo.

2. Es en este punto donde Fanon se vuelve hacia las cuestiones de la identidad, mi segundo tema. Inicia la discusión diciendo que, por supuesto, vanagloriarse de las civilizaciones arcaicas no da hoy de comer a nadie, pero sí sirve al propósito legítimo de tomar distancia de la cultura occidental. La racialización de la cultura fue inicialmente responsabilidad de los colonizadores blancos:

> Y es muy cierto que los grandes responsables de esta racialización del pensamiento [...] son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las otras no culturas. El concepto de negritud, por ejemplo, era la antítesis afectiva, cuando no lógica, de este insulto del hombre blanco hacía la humanidad.

Pero, dice Fanon:

> Esta obligación histórica de racializar sus reivindicaciones en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos [...] los va a conducir a un callejón sin salida.

En su charla de 1959 ante el II Congreso de Escritores y Artistas Negros, que se reproduce en el capítulo 4, «Sobre la cultura nacional», Fanon es muy crítico ante todo intento de afirmar una identidad cultural que sea independiente y no localizada en el interior de la lucha política por la liberación nacional:

> Imaginar que se hará cultura negra es olvidar singularmente que los *negros* están en vías de desaparición [...]. No habrá cultura negra porque ningún hombre político se imagina con vocación de engendrar repúblicas negras. El problema es saber el lugar que estos hombres quieren reservar a su pueblo, el tipo de relaciones sociales que han decidido instaurar, la concepción que se hacen del futuro de la humanidad. Eso es lo que cuenta. Todo lo demás es literatura y engaño.

Su alegato final es exactamente lo contrario a las políticas de la identidad:

> Si el hombre es lo que hace, entonces diremos que hoy la tarea más urgente del intelectual africano es la construcción de su nación. Si esta construcción es verdadera, es decir, si traduce el deseo manifiesto de la gente, si revela en su impaciencia a los pueblos africanos, entonces la construcción nacional se acompaña necesariamente del descubrimiento y de la promoción de valores universalizantes. Lejos pues de alejarla de las otras naciones, la liberación nacional presenta a la nación sobre el escenario de la historia. En el corazón de la conciencia nacional se cría y vivifica la conciencia internacional. Y esta doble emergencia no es, en definitiva, sino el hogar de toda cultura.

Pero entonces, en su conclusión, como si pensara que había ido demasiado lejos en la minimización de los méritos de una vía diferente para África, de la vía no europea, apunta el ejemplo de Estados Unidos, que convirtió en su objetivo alcanzar a Europa y lo lograron tan bien que «se han convertido en un monstruo en el que las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado dimensiones espantosas». Para Fanon, entonces, África no debe «alcanzar» a Europa, convertirse en una tercera Europa. Todo lo contrario:

> La humanidad espera otra cosa de nosotros, no esa imitación caricaturesca y en su conjunto obscena.
>
> Si queremos transformar África en una nueva Europa, entonces confiemos a los europeos el destino de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los más dotados de entre nosotros.
>
> Pero si queremos que la humanidad avance un paso, si queremos llevarla a un nivel diferente de su manifestación en Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir [...].
>
> Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad hay que hacer piel nueva, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de poner en pie a un hombre nuevo.

El zigzagueo de Fanon en ambos libros alrededor de la cuestión de la identidad cultural, de la identidad nacional, expresa el dilema fundamental que ha invadido el pensamiento antisistémico durante el último medio siglo y que lo invadirá probablemente también en el siguiente. El rechazo del universalismo europeo es fundamental para el rechazo de la dominación paneuropea y su retórica de poder en la estructura del moderno sistema-mundo, lo que Aníbal Quijano ha denominado la «colonialidad del poder». Pero, al mismo tiempo, todos los que se han implicado en la lucha por un mundo igualitario, lo que podría llamarse la aspiración histórica del socialismo, son muy conscientes de lo que Fanon llamó «las trampas de la conciencia nacional». Así que zigzaguean. Todos zigzagueamos. Todos seguiremos zigza-

gueando. Porque zigzaguear es la única forma de mantenerse más o menos en una vía hacia el futuro en la que, en palabras de Fanon, «la humanidad avance un paso».

3. Y esto nos lleva a un tercer tema, la lucha de clases. En ninguna parte de los escritos de Fanon se discute la lucha de clases como tal de manera central. Y, sin embargo, sí es central en su visión del mundo y en sus análisis. Porque, por supuesto, Fanon fue educado en una cultura marxista, en Martinica, en Francia y en Argelia. El lenguaje que conocía, y el de todos aquellos con quienes trabajaba, estaba impregnado de las premisas y del vocabulario marxista. Pero a la vez Fanon, y aquellos con los que trabajaba, se habían rebelado, y rebelado con fuerza, contra el marxismo osificado de los movimientos comunistas de su época. El libro de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*[1], sigue siendo la expresión clásica de por qué los intelectuales del mundo colonial (y no sólo ellos, por supuesto) abdicaron de su compromiso con los partidos comunistas y afirmaron una versión revisada de la lucha de clases.

El tema clave en los debates sobre la lucha de clases es la cuestión, ¿cuáles son las clases que están luchando? Durante mucho tiempo ese debate estaba dominado por las categorías del marxismo de los partidos: el Partido Socialdemócrata Alemán y el Partido Comunista de la Unión Soviética. El argumento básico era que en un mundo capitalista moderno las dos clases que mantenían una lucha fundamental y que dominaban el escenario eran la burguesía industrial urbana y el proletariado industrial urbano. Todos los demás grupos eran remanentes de estructuras muertas o moribundas que estaban destinados a desaparecer a medida que todo el mundo se mezclara, se definiera a sí mismo como burgués o proletario.

En el momento en que Fanon escribía, había relativamente pocas personas que contemplaran esto como un resumen adecuado o incluso fiable de la situación real. En primer lugar, porque el proletariado industrial y urbano no constituía, ni de lejos, la mayoría de la población mundial, y además no parecía en general que fuera un grupo que no tuviera nada que perder excepto sus cadenas.

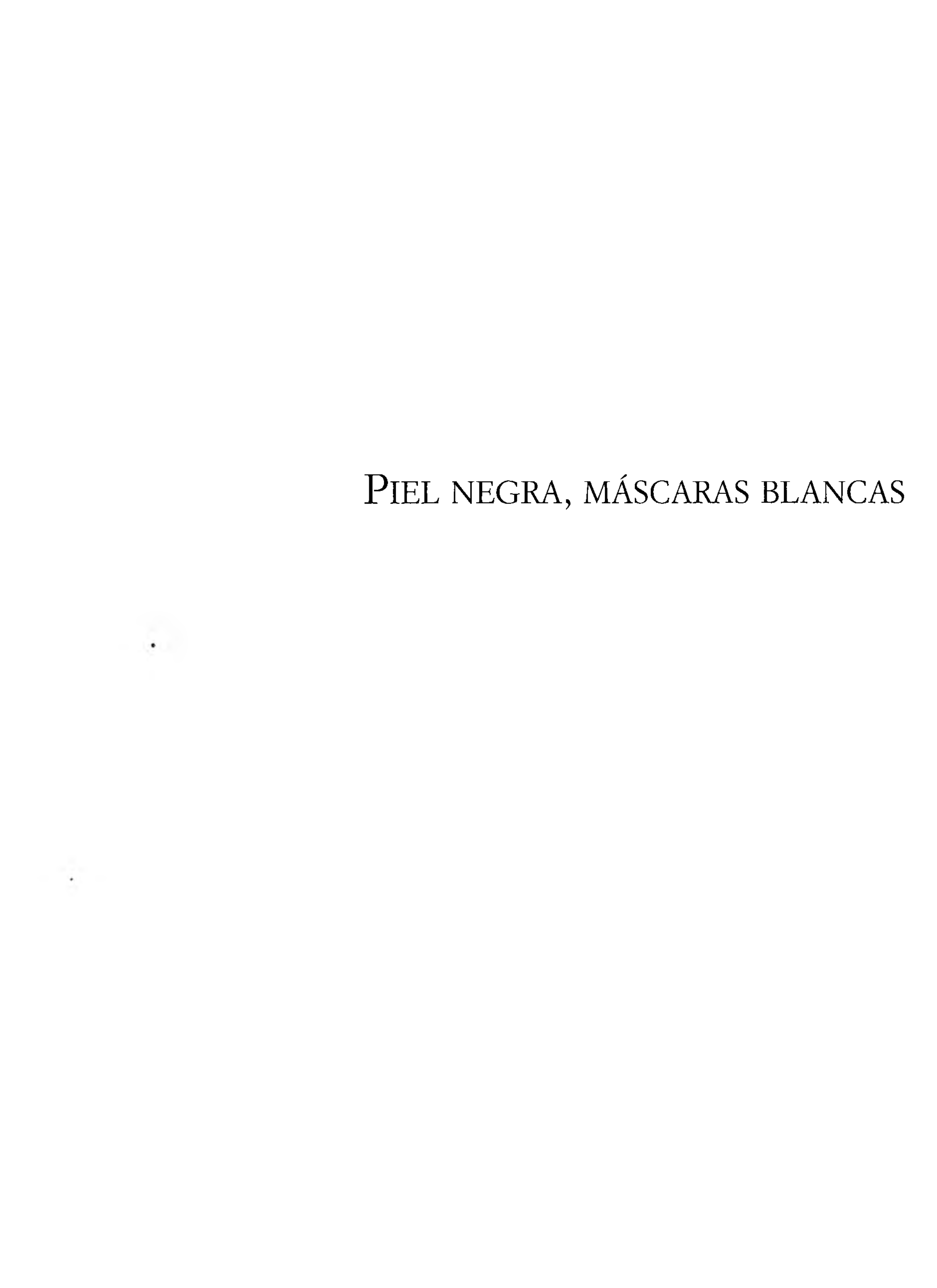
Como resultado, la mayoría de los movimientos e intelectuales buscaban un marco diferente para la lucha de clases, uno que encajara mejor como análisis sociológico y sirviera mejor como base de una política radical. Había muchas propuestas de nuevos candidatos para el sujeto histórico que sería la «punta de lanza» de la actividad revolucionaria. Fanon creyó haberlo localizado en el lumpenproletariado urbanizado y destribalizado. Pero admitía sus dudas cuando describía las «debilidades de la espontaneidad».

---

[2] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme,* París, Réclames, 1950, pp. 14-15 [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, 2007].

Al final, lo que obtenemos de Fanon es algo más que pasión y más que un modelo acabado para la acción política. Obtenemos una brillante delineación de nuestros dilemas colectivos. Sin violencia no podemos lograr nada. Pero la violencia, por muy terapéutica y eficaz que sea, no resuelve nada. Sin romper con la dominación de la cultura paneuropea somos incapaces de avanzar. Pero la consiguiente afirmación de nuestra particularidad nos estupidifica y nos lleva inevitablemente a «desventuras». La lucha de clases es central, siempre que sepamos qué clases están realmente luchando. Pero las lumpenclases, por sí solas, sin estructura organizadora, se queman.

Nos encontramos, como esperaba Fanon, en la larga transición de nuestro actual sistema-mundo capitalista hacia otra cosa. Es una lucha cuyo resultado es totalmente incierto. Puede que Fanon no haya dicho esto, pero sus libros evidencian que lo percibía. El que podamos salir colectivamente de esta lucha y acabar en un sistema-mundo mejor del que tenemos es algo que depende en gran parte de nuestra habilidad para confrontarnos con estos tres dilemas que Fanon discute. Confrontarse con esos dilemas y arrostrarlos de una manera que a la vez sea inteligente analíticamente, comprometida moralmente con la «desalienación» por la que combatió Fanon y adecuada políticamente a las realidades a las que nos enfrentamos.



PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS

Introducción

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo.

Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo,* 1950.

La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto… o demasiado tarde.

No vengo armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está atravesada por fulgores esenciales.

Sin embargo, con total serenidad, creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas.

Esas cosas, voy a decirlas, no a gritarlas. Pues hace mucho tiempo que el grito ha salido de mi vida.

Y está tan lejano…

¿Por qué escribir esta obra? Nadie me lo ha rogado.

Especialmente no aquellos a los que se dirige.

¿Entonces? Entonces, con calma, respondo que hay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo.

Hacia un nuevo humanismo…

La comprensión de los hombres…

Nuestros hermanos de color…

Yo creo en ti, Hombre…

Los prejuicios raciales…

Comprender y amar…

Por todas partes me asaltan y tratan de imponérseme decenas y centenares de páginas. Sin embargo, una sola línea bastaría. Una única respuesta que dar y el problema negro se despoja de su seriedad.

¿Qué quiere el hombre?

¿Qué quiere el hombre negro?

Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre.

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos.

El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la conciencia es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y de la comprensión. El hombre es un SÍ vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente.

El negro es un hombre negro; es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo.

El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro.

Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.

No tendremos ninguna piedad por los antiguos gobernantes, por los antiguos misioneros. Para nosotros el que adora a los *negros** está tan «enfermo» como el que los abomina.

---

* En *Piel negra, máscaras blancas* [*Peau noire, masques blancs,* 1952] Fanon utiliza continuamente *noir* y *nègre* (y sus derivados) a lo largo del texto. *Noir* remite al uso neutro de la cualificación derivada del color de la piel, mientras que *nègre* ha conllevado una carga peyorativa vinculada históricamente al contenido racista proveniente de la esclavitud y la trata, que en la actualidad es mucho más débil que antaño. En estos textos de Victor Hugo y de Louis-Ferdinand Celine se recogen dos ejemplos opuestos del uso de *nègre*: así en la novela de Víctor Hugo *Bug-Jargal* (1826) encontramos el siguiente pasaje en el que autor protesta contra el contenido racista de *nègre*: *«Nègres et mulâtres! [...] Viens-tu ici nous insulter avec ces noms odieux, inventés par le mépris des blancs? Il n'y a ici que des hommes de couleur et des noirs»;* mientras que en *Voyage au bout de la nuit* (1932) Celine usa deliberadamente *nègre* en clave racista y despectiva: *«Des morceaux de la nuit tournés hystériques! Voilà ce que c'est les nègres, moi j'vous le dis! Enfin, des dégueulasses... des dégénérés quoi!... - Viennent-ils souvent pour vous acheter? – Acheter? Ah! rendez-vous compte! Faut les voler avant qu'ils vous volent...»*. Con este contenido racista y peyorativo *nègre* se encuentra cristalizado en diversas locuciones, como, por ejemplo, *parler le petit-nègre:* hablar un francés defectuoso y aproximativo: *«Je pouvais couramment parler le* "tahitien de la plage" *qui est au tahitien pur ce que le* petit-nègre *est au français»* (Pierre Loti, *Le mariage de Loti,* 1882); o *traiter qqn comme un nègre: «La Crécy le traite comme un nègre, et l'appelle* Bibi*!... Il en est fou naturellement»*

A la inversa, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco.

En lo absoluto, el negro no es más amable que el checo y en verdad se trata de dejar suelto al hombre.

Hace tres años que este libro debiera haberse escrito... Pero entonces las verdades nos quemaban. Hoy pueden ser dichas sin fiebre. Esas verdades no necesitan arrojarse a la cara de los hombres. No quieren entusiasmar. Nosotros desconfiamos del entusiasmo.

Cada vez que lo hemos visto aflorar por algún sitio, anunciaba el fuego, la hambruna, la miseria... También el desprecio por el hombre.

El entusiasmo es el arma por excelencia de los impotentes.

Esos que calientan el hierro para golpearlo inmediatamente. Nosotros querríamos calentar la carcasa del hombre y partir. Quizá llegaríamos a este resultado: al Hombre manteniendo ese fuego por autocombustión.

Al Hombre liberado del trampolín que constituye la resistencia del otro y horadando en su carne para hallar un sentido.

Solamente algunos de los que nos lean adivinarán las dificultades que hemos tenido en la redacción de esta obra.

En una época en la que la duda escéptica se ha instalado en el mundo, donde, según una banda de canallas, no es ya posible discernir el sentido del no sentido, se hace

---

(Edmond y Jules de Goncourt, *Charles Demailly,* 1860). *Nègre* también puede referirse a las manifestaciones de la raza o la cultura negras en expresiones más neutras como *danse, masque, sculpture nègre;* en este sentido, pero reivindicando su fuerza y su belleza, fue utilizado por los representantes del movimiento de la *nègritude,* como se desprende de este texto de Aimé Césaire: *«Et comme le mot soleil est un claquement de balles / et comme le mot nuit un taffetas qu'on déchire / le mot nègre / dru savez-vous / du tonnerre d'un été / que s'arrogent / des libertés incrédules»* (*Corps perdu,* 1949).

En castellano no existe una diferenciación semántica para marcar ese uso específico, recogiendo la palabra *negro* ambos campos semánticos; por esta razón hemos optado por marcar con cursiva la palabra negro cuando Fanon utiliza en francés la palabra *nègre,* indicando así el uso específico de tal opción semántica. No hay que olvidar a la hora de comprender el uso fluido, pero conceptualmente sobredeterminado de estas opciones semánticas que ofrece la lengua francesa por parte de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas,* que además de la profunda crítica antirracista del texto, en esta obra nuestro autor polemiza tanto con la conceptualización sartreana de la cuestión racial y colonial en clave existencialista y *marxistizant* –Sartre escribe «Orphée noir» que aparece como prefacio a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), editada por Léopold Sédar Senghor, así como el prólogo de *Les damnés de la terre* (1961), del propio Fanon–, como con el movimiento de la negritud lanzado durante la década de 1930 por Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Aimé Césaire (1912-2008) y Léon-Gontran Damas (1912-1978), que reivindicaba un panafricanismo políticamente progresista y culturalmente dignificante para combatir tanto el racismo como el imperialismo occidentales. Para abundar en la delimitación de los campos semántico de estos términos, consúltese Le Trésor de la Langue Française informatisé [http://atilf.atilf.fr/]. *[N. del E.]*

arduo descender a un nivel en el que las categorías de sentido y de no sentido aún no se emplean.

El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre.

A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco.

El blanco está preso en su blancura.

El negro en su negrura.

Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite.

A principio de nuestras reflexiones, nos había parecido inoportuno el explicitar las conclusiones de lo que se va a leer.

La única guía de nuestros esfuerzos es la inquietud por terminar con un círculo vicioso.

Es un hecho: los blancos se consideran superiores a los negros.

Es también un hecho: los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente.

¿Cómo salir de ahí?

Hace un momento hemos usado el término de narcisismo. En efecto, pensamos que sólo una interpretación psicoanalítica del problema negro puede revelar las anomalías afectivas responsables del edificio complexual. Trabajamos para una lisis total de este universo mórbido. Consideramos que un individuo ha de tender a asumir el universalismo inherente a la condición humana. Y cuando adelantamos esto, pensamos indiferentemente en hombres como Gobineau o en mujeres como Mayotte Capécia. Pero, para llegar a esta aprehensión, es urgente desembarazarse de una serie de taras, secuelas de la época infantil.

La desgracia del hombre, decía Nietzsche, es el haber sido niño. No obstante, no podemos olvidar, como lo da a entender Charles Odier, que el destino del neurótico sigue estando en sus manos.

Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco.

Antes de abrir el proceso, nos limitaremos a decir algunas cosas. El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso:

- económico, en primer lugar;
- por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después.

Como reacción contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pedía que se tuviera en cuenta el factor individual. Sustituía una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia. En cierto sentido, para responder al voto de Leconte y Damey[1] digamos que de lo que se trata aquí es de un sociodiagnóstico.

¿Cuál es el pronóstico?

Pero la sociedad, al contrario que los procesos bioquímicos, no se hurta a la influencia humana. El hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser. El pronóstico está entre las manos de los que bien querrían sacudir las raíces carcomidas del edificio.

El negro ha de luchar sobre los dos planos: puesto que, históricamente, se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta, y el peor error sería creer en su dependencia mecánica. Por otra parte, los hechos se oponen a semejante inclinación sistemática. Nosotros lo demostraremos.

La realidad, por una vez, reclama una comprensión total. Sobre el plano objetivo tanto como sobre el plano subjetivo, debe aportarse una solución.

Y no merece la pena venir con aires de «cangrejo ermitaño» y proclamar que de lo que se trata es de salvar el alma.

No habrá auténtica desalienación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más materialista, hayan recuperado su lugar.

Es de buena educación prologar las obras de psicología con un punto de vista metodológico. Vamos a faltar a la costumbre. Dejamos los métodos a los botánicos y los matemáticos. Hay un punto en el que los métodos se reabsorben.

Querríamos situarnos. Trataremos de descubrir las distintas posiciones que adopta el *negro* frente a la civilización blanca.

No se tratará aquí del «salvaje de la sabana». Para él hay ciertos elementos que aún no tienen peso.

Consideramos que, por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un complexus psicoexistencial. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción.

Muchos *negros* no se reconocerán en las líneas que siguen.

Paralelamente, tampoco muchos blancos.

Pero el hecho de que yo me sienta ajeno al mundo del esquizofrénico o al del impotente sexual no ataca en nada su realidad.

Las actitudes que me propongo describir son verdaderas. Me las he encontrado un número incalculable de veces.

---

[1] Maurice Leconte y Alfred Damey, *Essai critique des nosographies psychiatriques actuelles,* París, G. Doin et Cie., 1949.

En los estudiantes, en los obreros, en los chulos de Pigalle o Marsella, identificaba el mismo componente de agresividad y pasividad.

Esta obra es un estudio clínico. Los que se reconozcan en ella habrán, creo, dado un paso adelante. Yo quiero verdaderamente conducir a mi hermano, negro o blanco, a sacudir lo más enérgicamente posible el lamentable hábito creado por siglos de incomprensión.

La arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad. Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirviera siempre para construir el porvenir.

Y ese porvenir no es el del cosmos, sino el de mi siglo, de mi país, de mi existencia. De ninguna manera debo proponerme preparar el mundo que vendrá detrás de mí. Yo pertenezco irreductiblemente a mi época.

Y debo vivir para ella. El porvenir debe ser una construcción sostenida del hombre existente.

Esta edificación se apega al presente en la medida en el que yo planteo este último como algo que sobrepasar.

Los tres primeros capítulos se ocupan del *negro* moderno. Tomo al negro actual y trato de determinar sus actitudes en el mundo blanco. Los dos últimos se consagran a una tentativa de explicación psicopatológica y filosófica del *existir* del *negro*.

El análisis es sobre todo regresivo.

Los capítulos cuarto y quinto se sitúan en un plano esencialmente distinto.

En el cuarto capítulo critico un trabajo[2] que, en mi opinión, es peligroso. El autor, Octave Mannoni, es, por otra parte, consciente de la ambigüedad de su posición. Ahí radica quizá uno de los méritos de su testimonio. Ha intentado rendir cuentas de una situación. Nosotros tenemos derecho a declararnos insatisfechos. Tenemos el deber de mostrarle al autor cuánto nos apartamos de él.

El quinto capítulo, que he titulado «La experiencia vivida del negro», es importante en más de un sentido. Muestra al *negro* frente a su raza. Se darán cuenta de que no hay nada en común entre el *negro* de ese capítulo y el que buscaba acostarse con la blanca. En este último volvíamos a ver el deseo de ser blanco. Una sed de venganza, en cualquier caso. Aquí, por el contrario, asistimos a los esfuerzos desesperados de un negro que se empeña en descubrir el sentido de la identidad negra. La civilización blanca, la cultura europea le han impuesto al negro una desviación existencial. Probaremos en otro lugar que, a menudo, eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco.

El negro evolucionado, esclavo del mito *negro,* espontáneo, cósmico, siente en un momento dado que su raza no le comprende.

---

[2] Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* París, Seuil, 1950.

O que él ya no la comprende.

Entonces se felicita y, desarrollando esa diferencia, esa incomprensión, esa disarmonía, encuentra el sentido de su verdadera humanidad. O, más raramente, quiere ser de su pueblo. Y con la rabia en los labios y vértigo en el corazón se adentra en el gran agujero negro. Veremos que esa actitud tan absolutamente bella rechaza la actualidad y el porvenir en nombre de un pasado mítico.

Siendo yo de origen antillano, mis observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas, al menos en lo que concierne al negro *en su tierra*. Se tendría que dedicar un estudio a la explicación de las divergencias que existen entre los antillanos y los africanos. Puede que lo hagamos un día. También puede ser que se vuelva inútil, algo de lo que sólo podríamos congratularnos.

I El negro y el lenguaje

Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro.

El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, la otra con el blanco. Un negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro. Que esta bipartición sea la consecuencia directa de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda... Que su vena principal se alimenta del corazón de las distintas teorías que han querido hacer del negro un eslabón del lento caminar del mono al hombre, nadie pretende refutarlo. Son evidencias objetivas que expresan una realidad.

Pero cuando ya se ha informado de esta situación, cuando ya se ha comprendido, se pretende que la tarea ha terminado... ¿Cómo no volver a oír entonces, despeñándose por los escalones de la Historia, esa voz: «No se trata ya de interpretar el mundo, sino de transformarlo»?

Ésa es la horrorosa cuestión de nuestra vida.

Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.

Como no es una situación de un único sentido, nuestra exposición se resentirá de ello. Quisiéramos que se aceptasen algunos puntos propuestos por nosotros que, por inaceptables que puedan parecer al principio, habrán de encontrar en los hechos el criterio de su exactitud.

El problema que nos planteamos en este capítulo es el siguiente: el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. No ignoramos que esta es una de las actitudes del

hombre frente al Ser. Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje. Se ve a dónde queremos llegar. En la posesión del lenguaje hay una potencia extraordinaria. Paul Valéry lo sabía cuando hacía del lenguaje «el dios extraviado en la carne»[1].

En una obra en preparación[2] nos proponemos estudiar ese fenómeno.

Por el momento querríamos mostrar por qué el negro antillano, sea quien sea, tiene siempre que situarse frente al lenguaje. Además, ampliamos el sector de nuestra descripción y, más allá del antillano, apuntamos a todo hombre colonizado.

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana. En el ejército colonial y, muy especialmente, en los regimientos de *tirailleurs* senegaleses, los oficiales indígenas son ante todo intérpretes. Sirven para transmitir a sus congéneres las órdenes del amo y disfrutan así ellos también de una cierta honorabilidad.

Está la ciudad y está el campo. Está la capital y está la provincia. Aparentemente el problema es el mismo. Tomemos a un lionés en París; presumirá de la tranquilidad de su ciudad, de la belleza embriagadora de los muelles del Ródano, del esplendor de las plataneras y tantas otras cosas que alaba la gente que no tiene nada que hacer. Si os lo encontráis a la vuelta de París y, sobre todo, si no conocéis la capital, entonces no se callará un elogio: París-la-ciudad-luz, el Sena, los merenderos, conocer París y morir...

El proceso se repite en el caso del martinicano. En primer lugar en su isla: Basse-Pointe, Marigot, Gros-Morne y, allá enfrente, la imponente Fort-de-France. Después, y este es el punto esencial, fuera de su isla. El negro que conoce la metrópoli es un semidiós. Aporto en este sentido un hecho que ha debido sorprender a mis compatriotas. Muchos antillanos, tras una estancia más o menos larga en la metrópoli, vuelven para ser consagrados. Ante ellos, el indígena, el que nunca ha salido de su agujero, el *«bitaco»,* adopta la forma más elocuente de la ambivalencia. El negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. Para explicarnos genéticamente, diremos que su fenotipo ha sufrido una mutación definitiva, absoluta[3]. Desde antes de su partida, notamos, en el porte casi aéreo de su cami-

---

[1] Paul Valéry, *Charmes,* «La Pythie», 1922.

[2] F. Fanon, *Le langage et l'agressivité.*

[3] Con esto queremos decir que los negros que vuelven junto a los suyos dan la impresión de haber culminado un ciclo, de haberse añadido algo que les faltaba. Vuelven, literalmente, henchidos de sí mismos.

nar, que fuerzas nuevas se han puesto en movimiento. Cuando se cruza con un amigo o un compañero, ya no es sólo el amplio gesto humeral lo que le anuncia: discretamente nuestro «futuro» se inclina. La voz, habitualmente ronca, deja adivinar un movimiento interno hecho de murmullos. Pues el negro sabe que allá, en Francia, existe una idea de él que lo agarrará en Le Havre o Marsella: «Soy matiniqués, es la pimera vez que vengo a Fancia»; sabe que eso que los poetas llaman «divina ronquera» (escuchen el criollo) no es más que un término medio entre el *petit-nègre* y el francés. La burguesía en las Antillas no emplea el criollo excepto para relacionarse con los sirvientes. En el colegio, el joven martinicano aprende a despreciar el dialecto. Se habla de criollismos. Algunas familias prohíben el uso del criollo y las mamás califican a sus hijos de *«tibandes»* cuando lo usan.

Mi madre queriendo un hijo memorándum
si tu lección de historia no sabes
no irás a la misa del domingo con
tu traje de los domingos
ese niño será la vergüenza de nuestro nombre
ese niño será nuestra maldición
calla te he dicho que tenías que hablar francés
el francés de Francia
el francés de los franceses
el francés francés[4].

Sí, tengo que vigilar mi elocución porque se me juzgará un poco a través de ella... Dirán de mí, con mucho desprecio: ni siquiera sabe hablar francés.

En un grupo de jóvenes antillanos, el que se expresa bien, el que posee el dominio de la lengua, es excesivamente temido; hay que tener cuidado con él, es un casi blanco. En Francia se dice: hablar como un libro. En la Martinica: hablar como un blanco.

El negro que entra en Francia reaccionará contra el mito del martinicano comeerres. Se apropiará de él y se confrontará verdaderamente con él. Se aplicará no solamente a hacer rodar las erres, sino a rebozarlas. Espiará las más nimias reacciones de los demás, se escuchará hablar y, desconfiando de la lengua, ese órgano desgraciadamente perezoso, se encerrará en su habitación y leerá durante horas, esforzándose en hacerse *dicción*.

Hace poco un compañero nos contaba la siguiente historia. Un martinicano llegado a Le Havre entra en un café. Con un perfecto aplomo, suelta: «¡Camarrrero! Una jaájada de ceveza». Presenciamos aquí una verdadera intoxicación. Preocupa-

[4] Léon-Gontran Damas, «Hoquet», *Pigments Névralgies,* París, Présence Africaine, 1972.

do por no responder a la imagen del *negro* comeerres, había reunido una buena cantidad, pero no supo dosificar su esfuerzo.

Hay un fenómeno psicológico que consiste en creer en una apertura del mundo en la medida en la que se rompen las fronteras. El negro, prisionero en su isla, perdido en una atmósfera sin la menor salida, experimenta como una bocanada de aire esa llamada de Europa. Porque, hay que decirlo, Césaire fue magnánimo en su *Retorno al país natal*. Esa ciudad, Fort-de-France, es realmente plana y fracasada. Allí, a los flancos de ese sol, «esta ciudad chata –expuesta, su buen juicio titubeante, inerte, asfixiándose bajo el fardo geométrico de su cruz recomenzando eternamente, indócil a su suerte, muda, de todos modos contrariada, incapaz de crecer nutrida por la savia de esta tierra, impedida, roída, reducida, en ruptura de fauna y de flora»[5].

La descripción que ofrece Césaire no es en absoluto poética. Se comprende entonces que el negro, ante el anuncio de su entrada en Francia (como se dice de alguien que hace su «entrada en el mundo»), se entusiasme y decida cambiar. Además, no hay tematización, cambia de estructura con independencia de cualquier trabajo reflexivo. Hay en Estados Unidos un centro dirigido por Pearce y Williamson, el centro de Peckham. Los autores han demostrado que, en la gente casada, hay una remodelación bioquímica y, aparentemente, habrían detectado la presencia de determinadas hormonas en el esposo de una mujer embarazada. Sería igualmente interesante, de hecho ya lo haremos, investigar los cambios humorales de los negros cuando llegan a Francia. O sencillamente estudiar mediante tests las modificaciones de su psiquismo antes de su partida y un mes después de instalarse en Francia.

Hay algo dramático en eso que se ha convenido llamar las ciencias del hombre. ¿Deben postular una realidad humana tipo y describir las modalidades psíquicas, teniendo sólo en cuenta las imperfecciones? ¿O no deberían mejor intentar sin descanso una comprensión concreta y siempre nueva del hombre?

Cuando leemos que a partir de los veintinueve años el hombre ya no puede amar, que tiene que esperar hasta los cuarenta y nueve para que reaparezca su afectividad, sentimos que el suelo se hunde. No lo arreglaremos si no es con la condición expresa de plantear bien el problema, porque todos esos descubrimientos, todas esas investigaciones, sólo persiguen una cosa: hacer admitir al hombre que no es nada, absolutamente nada, y que tiene que terminar con ese narcisismo según el cual se imagina diferente de los otros «animales».

---

[5] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* París, Présence Africaine, 1939, p. 30 [ed. cast.: Lourdes Arencibia (ed.), *Retorno al país natal,* Zamora, Fundación Sinsonte, 2007; citamos según esta última edición, en la traducción de Lydia Cabrera, p. 16].

No es, ni más ni menos que la *capitulación* del *hombre.*

En último término, yo abrazo mi narcisismo con los brazos de par en par y rechazo la abyección de los que quieren hacer del hombre un mecanismo. Si el debate no puede abrirse en el plano filosófico, es decir, abordar la exigencia fundamental de la realidad humana, consiento en reconducirlo al psicoanálisis, es decir, que verse sobre los «desajustes», en el sentido en el que decimos que un motor presenta desajustes.

El negro que entra en Francia cambia porque para él la metrópoli representa el Tabernáculo; cambia porque de allí no solamente proceden Montesquieu, Rousseau y Voltaire, sino porque de allí proceden los médicos, los jefes de servicio, los innumerables pequeños potentados, desde el sargento jefe con «quince años de servicio» hasta el policía nacido en Panissières. Hay una especie de hechizo a distancia y aquel que dentro de una semana se marcha con destino a la metrópoli crea a su alrededor un círculo mágico en el que las palabras París, Marsella, la Sorbona, Pigalle, representan la clave de bóveda. Se marcha y la amputación de su ser desaparece a medida que se precisa el perfil del paquebote. Lee su poder, su mutación, en los ojos de los que le acompañan. *Adieu madras, adieu foulard...**.

Ahora que ya lo hemos llevado al puerto, dejémoslo bogar, ya volveremos a encontrarnos. Por ahora vayamos al encuentro de uno de los que vuelven. El «desembarcado», desde su primer contacto, se afirma: sólo responde en francés y a menudo no comprende el criollo. En este sentido, el folklore nos proporciona una ilustración. Tras unos meses pasados en Francia, un campesino vuelve junto a los suyos. Percatándose de un apero de labranza, pregunta a su padre, campesino viejo sin un pelo de tonto, cómo se llama ese artilugio: por toda respuesta, su padre se lo tira sobre un pie y así la amnesia desaparece. Singular terapia.

Tenemos pues, aquí, a un desembarcado. Ya no comprende el dialecto, habla de la ópera, que quizá sólo haya atisbado a lo lejos pero, sobre todo, adopta una actitud crítica frente a sus compatriotas. Ante el más mínimo acontecimiento, se comporta como un excéntrico. Él es el que sabe. Se revela en su lenguaje. En la Savane, donde se reúnen los jóvenes de Fort-de France, el espectáculo es significativo: enseguida se le da la palabra al desembarcado. Desde la salida del instituto y de las escuelas, se reúnen en la Savane. Parece como si hubiera una poesía de esta Savane. Imaginad un espacio de doscientos metros de largo por cuarenta de ancho, limitado lateralmente por tamarindos carcomidos, arriba por el inmenso monumento a los muertos, la patria agradecida a sus hijos, abajo por el Hotel Central; un espacio tor-

---

* *Adieu madras, adieu foulard...* es una canción tradicional de Martinica que canta el amor de un personaje arquetípico del imaginario colonial francés, la *doudou,* esto es, la mujer negra o mestiza enamorada de un hombre francés blanco que, reconociendo la imposibilidad de su relación, canta melancólicamente su pérdida y su dolor. *[N. de la T.]*

turado de pavimento desigual, con cantos que ruedan bajo los pies y, encerrados entre todo eso, subiendo y bajando, trescientos o cuatrocientos jóvenes que se abordan, se toman, no, no se toman nunca, se abandonan.

—¿Qué tal?
—Bien, ¿y tú?
—Bien.

Y así vamos desde hace cincuenta años. Sí, esta ciudad ha fracasado miserablemente. Esta vida también.

Se encuentran y hablan. Y si el desembarcado obtiene rápidamente la palabra es porque *le están esperando*. En primer lugar, en la forma: el menor fallo es atrapado, pulido y, en menos de cuarenta y ocho horas, todo Fort-de-France lo conoce. No se le perdona, al que ostenta una superioridad, que falte a su deber. Si dice, por ejemplo: «no he podido ver en Francia a la policía a caballo», está perdido. Sólo le queda una alternativa: desembarazarse de su parisianismo o morir en la picota. Porque no se olvidará nunca; cuando se case, su mujer sabrá que se ha casado con una historia y sus hijos tendrán una anécdota a la que enfrentarse y vencer.

¿De dónde procede esa alteración de la personalidad? ¿De dónde procede ese nuevo modo de ser? Todo idioma es una forma de pensar, decían Damourette y Pichon. Y el hecho de que el negro que acaba de desembarcar adopte un lenguaje distinto que el de la colectividad que lo vio nacer manifiesta un desajuste, una división. El profesor Westermann, en *The African Today,* escribe que existe un sentimiento de inferioridad en los negros, que experimentan sobre todo los evolucionados y que se esfuerzan sin descanso en dominarlo. La manera que se emplea para esto, añade, es a menudo ingenua: «Llevar vestimenta europea o el pelo a la última moda, adoptar los objetos que emplea el europeo, sus marcas exteriores de civilización, sembrar el lenguaje indígena de expresiones europeas, usar frases ampulosas al hablar o escribir una lengua europea, todo eso se hace para intentar alcanzar un sentimiento de igualdad con el europeo y su modo de existencia.»

Nosotros querríamos, al referirnos a otros trabajos y a nuestras observaciones personales, tratar de mostrar por qué el negro se posiciona de forma característica frente al lenguaje europeo. Recordamos una vez más que las conclusiones a las que llegaremos valen para las Antillas francesas; no obstante, sabemos que estos mismos comportamientos se encuentran en el seno de toda raza que ha sido colonizada.

Hemos conocido, y desgraciadamente aún conocemos, a compañeros originarios de Dahomey o del Congo que se dicen antillanos; hemos conocido y conocemos aún a antillanos que se ofenden cuando se les supone senegaleses. Es que el antillano está más «evolucionado» que el negro de África. Traducción: está más cerca del

blanco; y esta diferencia existe no solamente en la calle y en el bulevar, sino también en la Administración y el Ejército. Todo antillano que haya hecho su servicio militar en un regimiento de *tirailleurs* conoce esa sorprendente situación: por un lado, los europeos, antiguos colonos u oriundos, por otro, los *tirailleurs*. Nos recuerda a cierto día en el que, en plena acción, se plantea aniquilar un nido de ametralladoras. Tres veces fueron enviados los senegaleses y tres veces fueron rechazados. Entonces, uno de ellos pregunta por qué los *toubabs* no van. En esos momentos, no se sabe ya muy bien quién es quién, *toubab* o indígena. Sin embargo, para muchos antillanos, esta situación no se experimenta como sorprendente, sino, por el contrario, como del todo normal. ¡Sólo faltaría que se los asimilara a los negros! Los oriundos desprecian a los *tirailleurs* y el antillano reina sobre toda esta negrada como amo incuestionado. En el otro extremo aporto un hecho que, cuanto menos, es cómico: hace poco hablaba con un martinicano que me informó, enojado, de que algunos guadalupeños se hacían pasar por nosotros. Pero, añadía, enseguida uno se da cuenta del error, ellos son mucho más salvajes que nosotros. Traduzcan de nuevo: están más alejados del blanco. Se dice que el negro ama la cháchara; y cuando yo digo «cháchara» veo un grupo de niños jubilosos, lanzando al mundo llamadas inexpresivas y raucas; niños en pleno juego, en la medida en que el juego puede concebirse como iniciación a la vida. El negro ama la cháchara y el camino que conduce a esta nueva proposición no es largo: el negro no es sino un niño. Los psicoanalistas tienen aquí una buena ocasión de gol y el término «oralidad» se lanza enseguida.

Pero nosotros tenemos que ir más lejos. El problema del lenguaje es demasiado capital como para aspirar a plantearlo aquí en su integridad. Los notables estudios de Piaget nos han enseñado a distinguir etapas en su aparición, y los de Gelb y Goldstein nos han demostrado que la función del lenguaje se distribuye en estadios, en grados. Aquí es el hombre negro frente a la lengua francesa lo que nos interesa. Queremos entender por qué le gusta tanto al antillano hablar francés.

Jean-Paul Sartre, en su Introducción a la *Anthologie de la poésie nègre et malgache,* nos dice que el poeta negro dará la espalda a la lengua francesa, pero eso no es cierto en lo que respecta a los poetas antillanos. En esta cuestión somos de la opinión de Michel Leiris, que, hace poco tiempo, escribía a propósito del criollo:

> Todavía, en la actualidad, lengua popular que todos conocen más o menos, pero que sólo los iletrados hablan sin combinarla con el francés, de ahora en adelante el criollo parecía abocado a pasar, tarde o temprano, al estadio de supervivencia, a partir del momento en que la instrucción (por lentos que sean sus progresos, entorpecidos por el número demasiado limitado de instalaciones escolares, la penuria en materia de lectura pública y el nivel a menudo demasiado bajo de la vida material) se difundiera de manera lo bastante general en las capas desheredadas de la población.

Y, añade el autor,

> para los poetas de los que hablo aquí, no se trata en absoluto de hacerse «antillano» (en el plano de lo pintoresco a lo *félibrige*) empleando un lenguaje prestado y que, además, está despojado de todo resplandor exterior, sean cuales sean sus cualidades intrínsecas, sino de afirmar, frente a esos blancos imbuidos de los peores prejuicios raciales, cuyo orgullo se demuestra cada vez más claramente injustificado, la integridad de su persona[6].

Aunque exista un Gilbert Gratiant para escribir en dialecto, hay que reconocer que la cosa es rara. Añadamos además que el valor poético de esas creaciones es muy dudoso. Por el contrario, hay verdaderas obras traducidas del *wolof* o del *fula* y nosotros seguimos con mucho interés los estudios de lingüística de Cheik Anta Diop.

En las Antillas no hay nada parecido. La lengua que se habla oficialmente es el francés; los profesores vigilan de cerca a los niños para que no utilicen el criollo. Vamos a silenciar las razones que se invocan para ello. En apariencia, pues, el problema podría ser el siguiente: en las Antillas, como en Bretaña, hay un dialecto y hay lengua francesa. Pero es falso, porque los bretones no se consideran inferiores a los franceses. Los bretones no han sido civilizados por el blanco.

Al negarnos a multiplicar los elementos, nos arriesgamos a no delimitar el núcleo; pero es importante decirle al negro que la actitud de ruptura nunca ha salvado a nadie; y si bien es cierto que yo debo liberarme del que me ahoga porque verdaderamente no puedo respirar, eso es algo que debe seguir entendiéndose sólo en un plano fisiológico: dificultad mecánica de respiración. Sería malsano adherirle un elemento psicológico: imposibilidad de expansión.

¿Qué quiero decir? Simplemente esto: cuando un antillano licenciado en filosofía declara que no se presentará a las oposiciones alegando su color, yo digo que la filosofía nunca ha salvado a nadie. Cuando otro se empeña en probarme que los negros son tan inteligentes como los blancos me digo: la inteligencia tampoco ha salvado nunca a nadie, y esto es cierto porque, aunque en nombre de la inteligencia y de la filosofía se proclame la igualdad entre los hombres, también en su nombre se decide su exterminación.

Antes de continuar, nos parece necesario decir algunas cosas. Hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados). Cuando nos encontramos con un Sartre o con un Verdier, el cardenal, para decir que el escándalo del problema negro ya ha durado demasiado, no se puede sino dictaminar la normalidad de su actitud. Po-

---

[6] Michel Leiris, «Martinique-Guadeloupe-Haïti», *Le Temps Modernes* 58, 1950, p. 1347.

dríamos también multiplicar referencias y citas y mostrar que, efectivamente, el «prejuicio de color» es una idiotez, una iniquidad que hay que aniquilar.

Sartre empieza así su Orfeo negro: «¿Qué esperabais, pues, cuando retirasteis la mordaza que cerraba estas bocas negras? ¿Que iban a entonaros alabanzas? En esas cabezas que nuestros padres doblegaron hasta el suelo por la fuerza, ¿pensabais leer la adoración en sus ojos cuando se levantaran?»[7]. No sé yo, pero sí digo que quien busque en mis ojos otra cosa que un perpetuo interrogante tendrá que perder la vista; ni reconocimiento ni odio. Y si grito con fuerza, no será para nada un grito *negro*. No, en la perspectiva que aquí adoptamos, no hay problema negro. O al menos, si lo hay, a los blancos no les interesa sino por azar. Es una historia que transcurre en la oscuridad y hará mucha falta que el sol que yo trashumo aclare los rincones más mínimos.

El doctor H. L. Gordon, médico del hospital de psicopatía Mathari de Nairobi, escribe en un artículo en *La Presse Médicale* sobre el africano del Este: «La observación llevada al extremo de una serie de cien cerebros de indígenas normales establece a simple vista una ausencia de cerebros nuevos, caracterizados, como se sabe, por células en el último estadio de desarrollo. Y, añade, esa inferioridad es, cuantitativamente, de un 14,8 por 100» (citado por Sir Alan Burns)[8].

Se ha dicho que el *negro* unía al mono con el hombre, por supuesto con el hombre blanco; y Alan Burns no llega a esta conclusión hasta la página 120: «No podemos, pues, considerar como científicamente establecida la teoría según la cual el hombre negro sería inferior al hombre blanco o provendría de una cepa diferente». Nos sería fácil, añadimos nosotros, mostrar el absurdo de proposiciones tales como: «En los términos de la Escritura, la separación de las razas blancas y negras se prolongará así en el cielo como en la tierra, y los indígenas que sean acogidos en el reino de los Cielos, se alojarán separadamente en esas mansiones del Padre que se mencionan en el Nuevo Testamento». O también: «Nosotros somos el pueblo elegido, mira el tinte de nuestra piel, la de los otros es negra o amarilla por culpa de sus pecados».

Sí, como se puede ver, apelando a la humanidad, al sentimiento de la dignidad, al amor, a la caridad, nos sería fácil demostrar o hacer admitir que el negro es igual al blanco. Pero nuestro objetivo es otro muy distinto: lo que queremos es ayudar al negro a liberarse del arsenal complexual que ha germinado en el seno de la situación colonial. El señor Achille, profesor en el Instituto Parc en Lyon, citaba en

---

[7] Jean-Paul Sartre, «Orphée Noir», prefacio a Léopold Sédar Senghor (ed.), *Anthologie de la poésie nègre et malgache,* París, PUF, 1948.

[8] Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur,* París, Payot, 1949, p. 112. [ed. orig. ingl.: *Colour Prejudice with Particular Reference to the Relationship Between Whites and Negroes,* Londres, Allen and Unwin, 1948].

una conferencia una aventura personal. Esta aventura es universalmente conocida. Raros son los negros que residen en Francia y que no la hayan vivido. Siendo como era católico, se dirigía a una peregrinación de estudiantes. Un cura, avistando a ese ser moreno entre su tropa le dice: «¿Tú salir por qué de sabana y venir con nosotros?». El interpelado respondió muy cortésmente y el corrido de la historia no fue el joven desertor de la sabana. Se rió el malentendido y la peregrinación siguió su curso. Pero si nos detenemos en ello, veremos que el hecho de que el cura se dirigiera a él en *petit-négre* suscita diversas apreciaciones:

1. «Yo conozco a esos negros; hay que dirigirse a ellos amablemente, hablarles de su país; la cuestión es saber hablarles. Mire cómo...». No exageramos. Un blanco que se dirige a un *negro* se comporta exactamente como un adulto con un chiquillo, se acercan con monadas, susurros, gracias, mimos. No hemos observado a un blanco, sino a cientos; y nuestras observaciones no se han centrado en tal o cual categoría, sino que, armándonos de una actitud esencialmente objetiva, hemos querido estudiar ese hecho en los médicos, en los policías, los empresarios en los lugares de trabajo. Se nos dirá, olvidando así nuestro objetivo, que podíamos haber centrado nuestra atención en otras partes, que hay blancos que no se corresponden con nuestra descripción.

Respondemos a esos objetores que aquí se juzga a los mistificados y los mistificadores, a los alienados, y que, si existen blancos que se comportan saludablemente frente a un negro, ése es justamente el caso que no vamos a consignar aquí. Si el hígado de mi enfermo funciona bien, no por eso diré que sus riñones están sanos. Una vez reconocido que el hígado es normal, me dedicaré a los riñones; resulta que los riñones están enfermos. Quiero decir con esto que, junto a la gente normal, que se comporta saludablemente según una psicología humana, hay quien se comporta patológicamente según una psicología inhumana. Y resulta que la existencia de este tipo de hombres ha determinado un cierto número de realidades a cuya liquidación queremos aquí contribuir.

Hablar a los *negros* de esta forma es ir hacia ellos, es hacerlos sentir cómodos, es querer hacerse comprender por ellos, es darles confianza...

Los médicos de los ambulatorios lo saben. Se suceden veinte enfermos europeos: «Siéntese, señor... ¿Por qué está aquí? ¿De qué sufre?... » Llega un *negro* o un árabe: «Siéntate, amigo... ¿Qué te pasa? ¿Dónde te duele?» Cuando no es: «¿Qué tener tú?».

2. Hablar en *petit-nègre* a un *negro* es ofenderlo, porque se le convierte en «el que habla *petit-nègre*». Sin embargo, se nos dirá, no hay intención, no hay voluntad de ofender. Lo aceptamos, pero es justamente esa ausencia de voluntad, esa desenvoltura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza, eso es lo ofensivo.

Si el que se dirige a un hombre de color o a un árabe en *petit-nègre* no reconoce en ese comportamiento una tara, un vicio, es que nunca ha reflexionado. Per-

sonalmente nos ha ocurrido, al interrogar a determinados enfermos, el notar en qué momento resbalamos...

Frente a esa vieja campesina de 73 años, débil mental, en pleno proceso de demencia, de golpe siento que se hunden las antenas con las que toco y con las que soy tocado. El hecho para mí de adoptar un lenguaje apropiado a la demencia, a la debilidad mental; el hecho para mí de «agacharme» ante esta pobre vieja de 73 años; el hecho para mí de ir hacia ella, en búsqueda de un diagnóstico, es el estigma de un sometimiento en mis relaciones humanas.

Dirán: es un idealista. Pero no, son los otros que son unos canallas. Yo, por mi parte, me dirijo siempre a los «moritos» en un correcto francés y siempre se me ha entendido. Me responden lo mejor que pueden, pero me niego a toda comprensión paternalista.

—Hola, amigo ¿Dónde te duele? ¿Eh? ¿Me dejas ver? ¿La tripa? ¿El corazón?

... Con el acentillo que los adictos a las consultas médicas conocen tan bien.

Tenemos la conciencia tranquila cuando la respuesta llega de la misma manera. «Lo ve, no estoy de broma. Ellos son así».

En el caso contrario, tendría que retirar sus seudópodos y comportarse como hombre. Todo el edificio se derrumba. Un negro que dice: «Señor, yo no soy en absoluto su colega...» Una novedad en el mundo.

Pero hay que bajar aún más. Estáis en el café, en Rouen o en Estrasburgo y, mala suerte, un viejo borracho os ve. Rápidamente se sienta a vuestra mesa: «Tú, ¿africano? Dakar, Rufisque, burdeles, mujeres, café, mangos, plátanos...» Os levantáis para iros y os saluda con una avalancha de palabrotas. «¡Sucio negro, no te dabas tantos aires en tu sabana!»

Mannoni ha descrito lo que él llama el complejo de Próspero. Volveremos sobre esos descubrimientos, que nos permitirán comprender la psicología del colonialismo. Pero por ahora podemos decir:

Hablar *petit-nègre* es expresar esta idea: «Tú, quédate en tu lugar».

Me encuentro con un alemán o un ruso que no habla bien francés. Por gestos trato de darle la información que me pide pero, al hacerlo, me cuido de no olvidar que tiene una lengua propia, un país, y que en su cultura puede ser un abogado o un ingeniero. En todo caso, es un extranjero en mi grupo y sus normas deben ser diferentes.

El caso del negro no se parece en nada. No tiene cultura, ni civilización, ni ese «largo pasado histórico».

Ahí encontramos tal vez el origen de los esfuerzos de los negros contemporáneos: cueste lo que cueste hay que demostrar al mundo blanco la existencia de una civilización negra.

El *negro* debe, ya lo quiera o no, enfundarse la librea que le ha hecho el blanco. Mirad las ilustraciones para niños, los *negros* tienen todos en la boca el «sí, *bwana*» ritual. En el cine la historia es más extraordinaria. La mayoría de las películas americanas que se doblan en Francia reproducen a *negros* tipo «negrito de la selva tropical». En una de esas películas recientes, *Tiburones de acero* (1943), veíamos a un *negro,* que navegaba en un submarino, hablar la jerga más clásica posible. Cierto que además era un *negro* de arriba abajo, que marchaba al final de la cola, que temblaba ante el menor movimiento de cólera del contramaestre y al que, finalmente, matan en el curso de la aventura. Pero estoy, sin embargo, convencido de que en la versión original no se expresaba de esa forma. Y, aunque hubiera sido así, no veo por qué en una Francia democrática, en la que 60 millones de sus ciudadanos son de color, habría que doblar todas las imbecilidades de allende el Atlántico. Y es que el *negro* debe presentarse de una forma determinada, y desde el negro de *Sin piedad* (1948): «Yo buen obrero, nunca mentir, nunca robar», hasta la criada de *Duelo al sol* (1946), encontramos ese estereotipo.

Sí, al negro se le pide ser buen *negro*. Planteado esto, el resto viene solo. Hacerlo hablar *petit-nègre* es anclarlo a su imagen, encolarlo, apresarlo, víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable. Y, naturalmente, al igual que un judío que gasta el dinero sin contarlo es sospechoso, al negro que cita a Montesquieu hay que vigilarlo. Que se nos entienda: vigilarlo en la medida en que con él algo comienza. Y, por supuesto, no pretendo que el estudiante negro sea sospechoso ante sus compañeros o sus profesores. Pero, más allá de los ambientes universitarios, subsiste un ejército de imbéciles. Lo importante no es educarlos, sino conseguir que el negro no sea el esclavo de sus arquetipos.

Que esos imbéciles sean el producto de una estructura económico-psicológica lo concedemos: sólo es que nosotros no hemos avanzado más.

Cuando un negro habla de Marx la primera reacción es la siguiente: «Os hemos educado y ahora os volvéis contra vuestros bienhechores. ¡Ingratos! Decididamente no se puede esperar nada de vosotros.» Y después está ese contundente argumento del plantador en África: nuestro enemigo es el profesor.

Lo que nosotros afirmamos es que el europeo tiene una idea definida del negro y que no hay nada más exasperante que te digan: «¿Desde cuándo está usted en Francia? Habla muy bien francés».

Se me podría contestar que esto se debe al hecho de que muchos negros se expresan en *petit-nègre*. Pero eso sería demasiado fácil. Estás en un tren y preguntas:

—*Disculpe, señor, ¿podría indicarme el vagón restaurante, por favor?*
—Sí, amigo, tú tomar pasillo todo recto, uno, dos, tres y allí.

No. Hablar *petit-négre* es encerrar al negro, es perpetuar una situación conflictiva en la que el blanco infesta al negro de cuerpos extraños extremadamente tóxicos. Nada más sensacional que un negro expresándose correctamente porque, verdaderamente, asume el mundo blanco. Nos ha ocurrido al entrevistarnos con estudiantes de origen extranjero. Si hablan mal francés, el pequeño Crusoe, alias Próspero, se encuentra entonces cómodo. Explica, enseña, comenta, presta apuntes. Con el negro la estupefacción es completa: él se ha puesto al día. Con él el juego ya no es posible, es una pura réplica del blanco. Hay que inclinarse[9].

Se comprende, después de todo lo que se ha dicho, que la primera reacción del negro sea decir No a quien trata de definirlo. Se comprende que la primera acción del negro sea una *reacción* y, puesto que el negro es apreciado con referencia a su grado de asimilación, se comprende también que el desembarcado sólo se exprese en francés. Es porque tiende a subrayar la ruptura que se ha producido anteriormente. Se encarna en un nuevo tipo de hombre que se impone a sus compañeros, a sus parientes. Y a su vieja madre, que ya no le comprende, a la que habla de sus camisas almidonadas, del desorden de la chabola, de la barraca... Todo esto aderezado con el acento que conviene.

En todos los países del mundo hay arribistas: «los que no se sienten más de allí» y, frente a ellos, «los que conservan la noción de su origen». El antillano que vuelve de la metrópoli se expresa en dialecto si quiere dar a entender que nada ha cambiado. Se le nota en el desembarcadero, donde lo esperan amigos y parientes. Lo esperan no solamente porque llega, sino en el sentido en el que se dice: aquí te espero. Sólo necesitan un minuto para formular el diagnóstico. Si el desembarcado dice a sus compañeros: «Estoy muy contento de volver a encontrarme entre vosotros. ¡Dios, qué calor hace en este país, no podría quedarme mucho tiempo!», están avisados: llega un europeo.

En un orden más particular, cuando los estudiantes antillanos se encuentran en París, se les ofrecen dos posibilidades:

---

[9] «He conocido *negros* en la Facultad de Medicina [...] En una palabra, eran engañosos. El tinte de su piel debería habernos *dado* la oportunidad de ser caritativos, magnánimos o científicamente amigables. Faltaron a ese deber, a esa exigencia de nuestra buena voluntad. Toda nuestra ternura lacrimógena, toda nuestra solicitud marrullera se quedaba en nuestros brazos. No teníamos *negros* que engatusar, no teníamos tampoco por qué odiarlos; pesaban, más o menos, nuestro propio peso en el equilibro de los trabajillos y las pobres astucias cotidianas», Michel Salomon, «D'un juif à des nègres», *Présence Africaine* 5, p. 776.

- o sostener el mundo blanco, es decir, el verdadero mundo y así, empleando entonces el francés, les sigue siendo posible plantearse algunos problemas y tender en sus conclusiones a un cierto grado de universalismo.
- o rechazar Europa, *«Yo»*[10], y agruparse en el dialecto, instalarse muy confortablemente en lo que llamaremos el *umwelt* martinicano. Con esto queremos decir –y esto se dirige sobre todo a nuestros hermanos antillanos– que cuando uno de nuestros compañeros, en París o en cualquier otra ciudad con universidad, intenta considerar seriamente un problema, se le acusa de hacerse el importante, y la mejor manera de desarmarlo es desviarlo hacia el mundo antillano blandiendo el criollo. Ahí hay que ver una de las razones por las que tantas amistades se deshacen tras un tiempo viviendo en Europa.

Siendo nuestro propósito la desalienación de los negros, querríamos que ellos notaran que cada vez que hay incomprensión entre ellos frente al blanco, hay ausencia de discernimiento.

Un senegalés aprende el criollo con el fin de hacerse pasar por antillano: yo digo que aquí hay alienación.

Los antillanos que lo saben multiplican sus bromas: yo digo que hay ausencia de discernimiento.

Como se ve, no estábamos equivocados al pensar que un estudio del lenguaje en el antillano podría revelarnos algunos rasgos de su mundo. Lo hemos dicho al principio; hay una relación de sustento entre la lengua y la colectividad.

Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más cuanto más haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua. Me acuerdo, hace poco más de un año, en Lyon, tras una conferencia en la que yo había trazado un paralelismo entre la poesía negra y la poesía europea, de aquel compañero metropolitano que me decía con entusiasmo: «En el fondo, tú eres un blanco». El hecho de que yo hubiera estudiado un problema tan interesante mediante la lengua del blanco me daba derecho de ciudadanía.

Históricamente, hay que entender que el negro quiere hablar francés porque es la llave capaz de abrirle las puertas que, todavía hace cincuenta años, le estaban prohibidas. Volvemos a encontrar, en los antillanos que entran en el marco de nuestra descripción, una búsqueda de las sutilezas, de las rarezas del lenguaje: otros tantos medios de proveerse de una adecuación a la cultura[11]. Se dice: los oradores antillanos

---

[10] «Yo» en el original francés. Forma genérica de designar a *los otros* y, más especialmente, *a los europeos. [N. de la T.]*

[11] Véase, por ejemplo, el número casi increíble de anécdotas a las que da lugar la elección a diputado de tal candidato. Una mierda de periódico, que responde al nombre de *Le Canard enchaîné,* no ha

tienen un poder de expresión que dejaría temblando a los europeos. Me viene a la memoria un hecho significativo: en 1945, durante las campañas electorales, Aimé Césaire, candidato a diputado, hablaba en una escuela de chicos de Fort-de-France ante un numeroso público. A mitad de la conferencia una mujer se desmayó. Al día siguiente, un compañero, contando el incidente, comentaba de esta manera: *«Français a té tellement chaud que la femme là tombé malcadi»*[12]. ¡Potencia del lenguaje!

Otros hechos merecen retener nuestra atención: por ejemplo, Charles-André Julien, presentando a Aimé Césaire: «Un poeta negro agregado de universidad...». O también, sencillamente, el término de «gran poeta negro».

En esas frases tan hechas y que parecen responder a una urgencia de buen sentido (porque, en fin, Aimé Césaire es negro y es poeta) hay una sutileza que se esconde, un nudo que persiste. Yo ignoro quién es Jean Paulhan, sólo sé que escribe obras muy interesantes; ignoro qué edad puede tener Caillois, y sólo retengo de él las manifestaciones de su existencia con las que rasga el cielo de tiempo en tiempo. Y que no se nos acuse de anafilaxia afectiva; lo que queremos decir es que no hay ninguna razón para que Breton diga de Césaire: «He aquí un hombre negro que maneja la lengua francesa como no lo hace ningún blanco hoy en día»[13].

E incluso, aunque Breton expresara una verdad, no veo dónde reside la paradoja, dónde está lo que hay que subrayar, puesto que, a fin de cuentas, Aimé Césaire es martinicano y profesor universitario.

Una vez más nos encontramos con Michel Leiris:

> Aunque en los escritores antillanos hay una voluntad de ruptura con las formas literarias ligadas a la enseñanza oficial, esta voluntad, tensada hacia un porvenir más aéreo, no podría adoptar un aspecto folklorizante. Deseosos por encima de todo, literariamente, de formular el mensaje que les pertenece en propiedad y conscientes, al menos algunos de ellos, de ser los portavoces de una verdadera raza de posibilidades desconocidas, desdeñan el artificio que representaría para ellos, cuya formación intelectual se ha llevado a cabo a través del francés de forma casi exclusiva, el recurso a un habla que no podrían emplear apenas sino como una cosa aprendida[14].

Pero, me replicarán los negros, es un honor para nosotros que un blanco como Breton haya escrito cosas semejantes.

Sigamos...

---

parado de envolver a M. B. de criollismos viscerales. Es en efecto el arma definitiva de los antillanos: *no sabe expresarse en francés.*

12 «El francés (la elegancia de la forma) era tan bueno que la mujer ha caído en un trance.»

13 Charles-André Julián, «Introductión» a A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* cit., p. 14.

14 M. Leiris, «Martinique-Guadeloupe-Haïti», cit.

II La mujer de color y el blanco

El hombre es movimiento hacia el mundo y hacia su semejante. Movimiento de agresividad, que engendra la servidumbre o la conquista; movimiento de amor, don de sí, término final de lo que se ha convenido en llamar la orientación ética. Toda conciencia parece poder manifestar, simultánea o alternativamente, esos dos componentes. Energéticamente, el ser amado me respaldará en la asunción de mi virilidad, mientras que la inquietud por merecer la admiración o el amor de otro tejerá a lo largo de mi visión del mundo una superestructura valorizante.

En la comprensión de los fenómenos de este orden, el trabajo del analista y del fenomenólogo se revela suficientemente arduo. Y si ha habido un Sartre para realizar una descripción del amor-fracaso (*El ser y la nada* no es sino el análisis de la mala fe y de la inautenticidad), aún nos queda el amor verdadero, real (querer para los otros lo que se postula para sí, cuando este postulado integra los valores permanentes de la realidad humana) que requiere la movilización de instancias psíquicas fundamentalmente liberadas de conflictos inconscientes.

Lejos, muy por detrás, se desvanecen las últimas secuelas de una lucha gigantesca emprendida contra el otro. Hoy creemos en la posibilidad del amor. Por eso nos esforzamos en detectar las imperfecciones, las perversiones.

Se trata, para nosotros, en este capítulo dedicado a las relaciones de la mujer de color y el europeo, de determinar en qué medida el amor auténtico continuará siendo un imposible en tanto no sean expulsados ese sentimiento de inferioridad o esa exaltación adleriana, esa compensación que parece ser el indicativo de la *Weltanschauung* negra.

Porque, en fin, cuando leemos en *Je suis martiniquaise:* «Yo habría querido casarme, pero con un blanco. Sólo que una mujer de color no es nunca totalmente res-

petable a los ojos de un blanco. Incluso si la ama. Yo lo sabía»[1], tenemos derecho a inquietarnos. Ese pasaje, que sirve en cierto sentido de conclusión de una enorme mistificación, nos incita a reflexionar. Un día, una mujer de nombre Mayotte Capécia, obedeciendo a un motivo que no acabamos de entender, escribe 200 páginas, su vida, en las que se multiplican a placer las proposiciones más absurdas. La acogida entusiasta que ha obtenido esta obra en algunos ambientes hace que analizarla sea un deber. Para nosotros no hay equívoco posible: *Je suis martiniquaise* es una obra barata, que preconiza un comportamiento malsano.

Mayotte ama a un blanco del que lo acepta todo. Es el señor. No le reclama nada, no le exige nada más que un poco de blancura en su vida. Y cuando se plantea la cuestión de saber si es hermoso o feo, la enamorada dirá: «Todo lo que sé es que tenía los ojos azules, los cabellos rubios, la tez pálida y que yo le amaba». Es fácil ver, colocando los términos en su lugar, que lo que se obtiene es más o menos esto: «Yo le amaba porque tenía los ojos azules, los cabellos rubios y la tez pálida». Y nosotros, que somos antillanos, lo sabemos de sobra: el negro teme a los ojos azules, se nos repite allí.

Cuando decíamos en nuestra introducción que la inferioridad había sido históricamente experimentada como económica, no nos equivocábamos en absoluto:

> Algunas noches, ¡ay!, tenía que abandonarme para cumplir con sus obligaciones mundanas. Iba a Didier, el barrio elegante de Fort-de-France, donde viven los «*bekès* de Martinica», que puede que no sean de raza muy pura, pero que son a menudo muy ricos (se admite que uno es blanco a partir de un determinado número de millones) y los «*bèkes* de Francia», en su mayor parte funcionarios y oficiales.
>
> Algunos compañeros de André que, como él, se encontraban bloqueados por la guerra en las Antillas, habían conseguido traer a sus mujeres. Yo entendía que André no podía estar siempre aislado. Aceptaba también el no ser admitida en ese círculo, puesto que yo era una mujer de color; pero no siempre podía evitar estar celosa. Aunque él me había explicado muchas veces que su vida íntima era una cosa que le pertenecía totalmente y su vida social y militar otra de la que no era dueño, yo insistí tanto que una vez me llevó a Didier. Pasamos la velada en una de esas pequeñas villas que yo admiraba desde mi infancia, con dos oficiales y sus mujeres. Éstas me miraban con una indulgencia que se me hizo insoportable. Sentía que me había maquillado demasiado, que no estaba vestida adecuadamente, que no honraba a André, quizá simplemente por culpa del color de mi piel, en fin, pasé una velada tan desagradable que decidí que nunca volvería a pedir a André que me dejara acompañarlo[2].

---

[1] Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise,* París, Corrêa, 1948, p. 202.

[2] *Ibid.,* p. 150

Hacia Didier, hacia el bulevar de los martinicanos riquísimos, se dirigen los deseos de la mujer. Ella misma lo dice: uno es blanco a partir de determinado número de millones. Las villas del barrio han fascinado desde siempre a la autora. Por otra parte tenemos la impresión de que Mayotte Capécia nos trata de embaucar: nos dice que conoció Fort-de-France muy tarde, hacia sus 18 años; sin embargo, las villas de Didier la fascinaban en su infancia. En este hecho hay una inconsecuencia que se comprende si situamos la acción. Es habitual, en efecto, en Martinica, el soñar con una forma de salvación que consiste en el blanqueo mágico. Una villa en Didier, la inserción en la sociedad de allá arriba (la colina de Didier domina la ciudad), y he aquí que se realiza la certidumbre subjetiva de Hegel. Y vemos bastante bien, por otra parte, el lugar que ocuparía en la descripción de este comportamiento la dialéctica del ser y del tener[3]. Este no es aún el caso de Mayotte. Le «dan la espalda». Las cosas empiezan su ronda… Como es una mujer de color no se le tolera en estos círculos. A partir de su facticidad se elaborará el resentimiento. Veremos por qué el amor está prohibido para las Mayotte Capécia de todos los países. Porque el otro no debe permitirme cumplir los fantasmas infantiles: debe, por el contrario, ayudarme a superarlos. Encontramos en la infancia de Mayotte Capécia un determinado número de rasgos que ilustran la línea de orientación de la autora. Y cada vez que haya un movimiento, una ramificación, será siempre en relación directa con ese objetivo. Parece en efecto que para ella el blanco y el negro representen los dos polos de un mundo, polos en perpetua lucha, verdadera concepción maniquea del mundo; hemos lanzado la palabra, conviene acordarse. Blanco o negro, esa es la cuestión.

Yo soy blanco, es decir, yo poseo la belleza y la virtud, que nunca han sido negras. Yo soy del color del día…

Yo soy negro, yo experimento una fusión total con el mundo, una compresión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos, y el blanco, por muy inteligente que sea, no sabría comprender a Louis Armstrong y los cantos del Congo. Si yo soy negro, no es consecuencia de una maldición, sino porque, al haber tendido mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos. Yo soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra…

Y se enzarzan en un cuerpo a cuerpo, con su negrura o su blancura, en pleno drama narcisista, encerrado cada uno en su particularidad con, de vez en cuando, es cierto, algunos fulgores amenazados en todo caso en su origen.

De entrada es así como se le plantea el problema a Mayotte, a la edad de cinco años y en la tercera página de su libro: «Ella sacaba su tintero del pupitre y le regaba con él la cabeza». Era su forma particular de transformar a los blancos en negros. Pero pronto se dio cuenta de lo vano de sus esfuerzos; y además estaban Loulouze y

---

[3] Gabriel Marcel, *Être et avoir*, París, Aubier, 1933 [ed. cast.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1995].

su madre, que le dijeron que la vida era difícil para una mujer de color. Entonces, como no podía ennegrecer nada más, como no podía negrificar el mundo, ella intentó, en su cuerpo y en su pensamiento, blanquearse. En primer lugar, se hará lavandera: «Yo cobraba caro, más caro que en otros lugares, pero trabajaba mejor, y como a la gente de Fort-de-France le gusta tener la ropa limpia, acudían a mí. Finalmente se sentían orgullosos de blanquearse con Mayotte»[4].

Lamentamos que Mayotte Capécia no nos haya hecho en absoluto partícipes de sus sueños. Nos hubiera facilitado el contacto con su inconsciente. En lugar de descubrirse absolutamente negra, va a accidentalizar ese hecho. Se entera de que su abuela es blanca: «Yo me sentía orgullosa. Es cierto que no era la única que tenía sangre blanca, pero una abuela blanca es menos banal que un abuelo blanco[5]. ¿Y mi madre era entonces una mestiza? No había ninguna duda mirando su tez pálida. Yo la veía más guapa que nunca, y más fina, y más distinguida. Si se hubiera casado con un blanco, ¿puede que yo hubiera sido blanca del todo...? ¿Y la vida habría sido menos difícil para mí...? Soñaba con esa abuela que no había conocido y que había muerto porque había amado a un hombre de color martinicano... ¿Cómo podía una canadiense amar a un martinicano? Yo, que pensaba todo el rato en el señor cura, decidí que sólo podría amar a un blanco, a un rubio con los ojos azules, a un francés»[6].

Estamos avisados, Mayotte tiende a la lactificación. Porque hay que blanquear la raza; eso es algo que todos los martinicanos saben, dicen, repiten. Blanquear la raza,

---

[4] M. Capécia, *Je suis martiniquaise,* cit., p. 131.

[5] Como el blanco es el señor y, más sencillamente, el varón, puede darse el lujo de acostarse con muchas mujeres. Esto es cierto en todos los países y más aún en las colonias. Pero si una blanca acepta a un negro la cosa adquiere automáticamente un aspecto romántico. Hay ofrenda, no violación. En las colonias, en efecto, sin que haya matrimonio o cohabitación entre blancos y negros, el número de mestizos es extraordinario. Es porque los blancos se acuestan con sus criadas negras. Lo que no autoriza, sin embargo, este pasaje de Mannoni: «Así una parte de nuestras tendencias nos llevarían de manera bastante natural hacia los tipos más extraños. Esto no es solamente un espejismo literario. No era literatura y el espejismo era sin duda mínimo, cuando los soldados de Gallieni elegían sus compañeras más o menos temporales entre las jóvenes ramatoa. De hecho, esos primeros contactos no presentaban ninguna dificultad. Eso se debía en parte a cómo era la vida sexual de los malgaches, sana y apenas sin manifestaciones complexuales. Pero esto prueba también que los conflictos raciales se elaboran poco a poco y no nacen espontáneamente», O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 110. No exageremos. Cuando un soldado de las tropas conquistadoras se acostaba con una joven malgache, por su parte, sin duda, no había ningún respeto por la alteridad. Los conflictos raciales no llegaron después, coexistían. El hecho de que los colonos argelinos se acuesten con su criadita de catorce años no prueba tampoco la ausencia de confictos raciales en Argelia. No, el problema es más complicado. Y Mayotte Capécia tiene razón: es un honor ser hija de una mujer blanca. Eso demuestra que no se es una hija *«en bas feuille»,* esto es, de blancos pobres. (Ese término se reserva para todos los frutos de los *békés* de la Martinica; sabemos que son muy numerosos: se presume que Aubery, por ejemplo, tiene cerca de 50.)

[6] M. Capécida, *Je suis martiniquaise,* cit.

salvar la raza, pero no en el sentido que se podría suponer. No es preservar «la originalidad de la porción del mundo en el seno de la cual han crecido», sino asegurar su blancura. Cada vez que hemos querido analizar determinados comportamientos, no hemos podido evitar la aparición de fenómenos nauseabundos. En las Antillas es extraordinario el número de frases, de proverbios, de pequeñas líneas de conducta que rigen la elección de un enamorado. Se trata de no caer de nuevo en la negrada, y toda antillana se esforzará, en sus ligues o en sus relaciones, en elegir al menos negro. A veces debe, para disculpar un mal compromiso, recurrir a argumentos como «X es negro, pero la pobreza es aún más negra». Conocemos a muchas compatriotas, estudiantes en Francia, que nos confiesan con candor, un candor blanquísimo, que ellas no podrían casarse con un negro. (¿Haber escapado y volver voluntariamente? No, gracias.) Por otra parte, añaden, no es que discutamos el valor de los negros, sino que, ¿sabes? es mejor ser blanco. Hace poco nos entrevistamos con una de ellas. Sin aliento nos lanza a la cara: «Además, si Césaire reivindica tanto su color negro es porque siente que es una maldición. ¿Es que los blancos reivindican el suyo? En cada uno de nosotros hay una potencialidad blanca, algunos querrían ignorarla o, más sencillamente, invertirla. Por mi parte, por nada del mundo, aceptaría casarme con un negro». Tales actitudes no son raras, y confesamos nuestra preocupación, porque esta joven martinicana, en unos pocos años, se licenciará e irá a enseñar a cualquier centro de las Antillas. Adivinamos fácilmente lo que ocurrirá.

Al antillano que previamente haya pasado por la criba de la objetividad los prejuicios existentes en su propio entorno le espera una tarea colosal. Cuando comenzamos esta obra, surgida al final de nuestros estudios de medicina, nos propusimos defenderla como tesis. Y después la dialéctica exigió de nosotros una toma de postura redoblada. Aunque en cierto modo nos ensañamos con la alienación psíquica del negro, no podíamos pasar por alto y en silencio algunos elementos que, por psicológicos que hubieran podido ser, engendraban efectos que remitían a otras ciencias.

Toda experiencia, sobre todo si se revela infecunda, debe entrar en la composición de lo real y, por ahí, ocupar un lugar en la reestructuración de esa realidad. Es decir que, con sus taras, sus fracasos, sus vicios, la familia europea, patriarcal, en relación estrecha con la sociedad que conocemos, produce aproximadamente un 30 por 100 de neuróticos. Se trata, apoyándose sobre los datos psicoanalíticos, sociológicos, políticos, de edificar un nuevo ambiente parental susceptible de disminuir, si no de anular, su parte de desechos, en el sentido asocial del término.

Dicho de otra forma, se trata de saber si la *basic personality* es un dato o una variable.

Todas esas mujeres de color desmelenadas, en busca del blanco, esperan. Y ciertamente uno de estos días se sorprenderán de no querer volver, pensarán en «una noche maravillosa, un amante maravilloso, un blanco». Ellas también quizá percibi-

rán un día «que los blancos no se casan con una mujer negra». Pero es un riesgo que han aceptado correr porque lo que necesitan es la blancura a cualquier precio. ¿Por qué razón? Nada más fácil. He aquí un cuento para satisfacer el espíritu:

> Un día San Pedro ve llegar a la puerta del Paraíso a tres hombres: un blanco, un mulato y un negro.
> —¿Qué deseas?, le pregunta al blanco.
> —Dinero.
> —¿Y tú?, le dice al mulato.
> —La gloria.
> Y, cuando se vuelve hacia el negro, éste declara con una gran sonrisa[7]:
> —Yo he venido a llevar la maleta de estos señores.

Hace poco, René Etiemble, comentaba uno de sus chascos: «Mi estupor fue grande cuando siendo adolescente, una amiga, que me conocía, se levanta rabiosa al oírme decir en una circunstancia en la que era la única palabra adecuada: tú que eres negra. ¿Yo? ¿Negra? ¿No ves que soy casi blanca? Odio a los negros. Los negros apestan. Son sucios, perezosos. No me hables nunca más de negros»[8].

Conocimos a otra que tenía una lista de salas de baile parisinas «en las que no hay riesgo de encontrarse negros».

Se trata de saber si es posible que el negro supere su sentimiento de inferioridad, que expulse de su vida el carácter compulsivo que le asemeja tanto con el comportamiento del fóbico. En el *negro* hay una exacerbación afectiva, una rabia de sentirse pequeño, una incapacidad de toda comunión humana que se confinan en una intolerable insularidad.

---

[7] La sonrisa del negro, el *grin,* parece haber llamado la atención de muchos escritores. Esto es lo que dice Bernard Wolfe: «Nos complacemos en representar al negro con una amplia sonrisa al dirigirse a nosotros. Y su sonrisa, tal como la vemos (tal como la creamos) siempre significa un *don*...». Dones sin fin a lo largo de carteles, pantallas de cine, etiquetas de alimentos..., el negro le da a *Madame* sus nuevas medias «teñidas de un criollo oscuro» de puro nylon, gracias a la casa de Vigny, sus frascos «grotescos», «tortuosos», de agua de Colonia de Gollywogg y de perfumes. Limpiabotas, la ropa blanca como la nieve, literas bajas, cómodas, transporte rápido de equipajes; *jazz jitterbug jive,* comedias y los cuentos fantásticos de Br'er Rabbitt para goce de los más pequeños. El servicio siempre sonriente... «Los negros –escribe un antropólogo (Geoffrey Gorer, *The American People. A Study in National Character,* Nueva York, W. W. Norton & Company, 1948)–, son mantenidos en su actitud obsequiosa por las extremas sanciones del miedo y la fuerza, y eso es algo que tanto blancos como negros saben bien. Sin embargo, los blancos exigen que los negros se muestren sonrientes, ocupados y amistosos en todas sus relaciones con ellos [...]», Bernard Wolfe «L'Oncle Remus et son lapin», *Le Temps Modernes* 43, 1949, p. 888. [ed. orig. ingl.: «Uncle Remus and the Malevolent Rabbit», *Commentary* 8/1, 1949].

[8] René Etiemble, «Sur le *Martinique* de Michel Cournot», *Les Temps Modernes* 52, 1950.

Describiendo el fenómeno de la retracción del yo, Anna Freud escribe:

> Consiste en una defensa de ese yo contra las excitaciones exteriores; esta retracción, en tanto que método para evitar el displacer, no es propia de la psicología de los neuróticos: constituye solamente un estadio moral en la evolución del yo. Para un yo joven y maleable, todo traspiés sufrido en un ámbito se encuentra a veces compensado por logros perfectos en otros. Pero cuando el yo se vuelve rígido o no tolera más el displacer y se atiene compulsivamente a la reacción de fuga, la formación del yo sufre consecuencias desagradables, el yo, habiendo abandonado demasiadas posiciones, se vuelve unilateral, pierde demasiados intereses y ve cómo sus actividades pierden su valor[9].

Comprendemos ahora por qué el negro no puede complacerse en su insularidad. Para él sólo hay una puerta de salida y desemboca en el mundo blanco. De ahí esa permanente preocupación por llamar la atención del blanco, esa inquietud por ser poderoso como el blanco, esa voluntad determinada de adquirir las propiedades de revestimiento, es decir, la parte de ser o tener que entra en la constitución de un yo. Como decíamos hace un momento, el negro tratará de sumarse al santuario blanco por el interior. La actitud remite a la intención.

La retracción del yo en tanto que proceso de defensa logrado es imposible para un negro. Necesita la sanción blanca.

En plena euforia mística, salmodiando un cántico precioso, a Mayotte Capécia le parece ser un ángel y que vuela «toda rosa y blanca». Está de todas formas esa película, *Green Pastures* (1936), en la que los ángeles y Dios son negros, pero aquello escandalizó terriblemente a nuestra autora: «¿Cómo imaginarse a Dios con los rasgos de un *negro*? No es así como me imagino el paraíso. Pero, después de todo, no era más que un película estadounidense»[10].

No, en verdad el Dios bueno y misericordioso no puede ser negro, es un blanco de mejillas bien sonrosadas. Entre el negro y el blanco se traza la línea de mutación. Se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente.

Mientras tanto André ha partido hacia nuevos cielos a llevar el *mensaje blanco* a otras Mayottes: deliciosos y pequeños genes de ojos azules que pedalean por los pasillos cromosómicos. Pero como buen blanco ha dejado instrucciones. Ha hablado de un hijo: «Lo educarás, le hablarás de mí, le dirás: era un hombre superior. Tienes que trabajar para ser digno de él»[11].

---

[9] Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense,* París, PUF, 1949. pp. 91-92. [ed. orig. alem.: *Das Ich und die Abwehrmechanismen,* Viena, 1936; ed. cast.: *El yo y los mecanismos de defensa,* Barcelona, Paidós, 2008].

[10] M. Capécia, *Je suis martiniquaise,* cit., p. 65.

[11] *Ibid.,* p. 185.

¿Y la dignidad? Ya no había que adquirir más, estaba ahora tejida en el laberinto de sus arterias, hundida en sus uñitas rosas, bien empapada, bien blanca.

¿Y el padre? Así habla Etiemble de él: «Un buen espécimen del género; hablaba de la familia, del trabajo, de la patria, del buen Pétain y del buen Dios que le permitía engordar según las reglas. Dios se sirve de nosotros, decía el hermoso canalla, el hermoso blanco, el guapo oficial. Y después yo te la pego según las mismas reglas petainistas y buendiosistas».

Antes de terminar con aquella para la que el Señor blanco está «como muerto» y que se hace escoltar por muertos en un libro en el que se acumulan cosas lamentablemente muertas, querríamos encargar a África que nos delegara un mensajero[12].

Y África no se ha hecho esperar. Llega Abdoulaye Sadji que, con *Nini*[13], nos ofrece una descripción de lo que puede ser el comportamiento de los negros frente a los europeos. Lo hemos dicho ya, existen los negrófobos. No les anima, por otra parte, el odio al negro; no han tenido el valor o ya no lo tienen. El odio no se regala, tiene que conquistarse en cada momento, llegar a ser, en conflicto con los complejos de culpabilidad más o menos confesados. El odio pide existir y el que odia debe manifestar ese odio mediante actos, mediante un comportamiento adecuado; en un sentido, debe hacerse *odio*. Por eso los estadounidenses han sustituido el linchamiento por la discriminación. Cada uno por su lado. Por tanto, no nos sorprende que en las ciudades del África negra (¿francesa?) haya un barrio europeo. La obra de Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*[14] ya había llamado nuestra atención, pero esperábamos, impacientes, una voz africana. Gracias a la revista de Alioune Diop, hemos podido coordinar las motivaciones psicológicas que mueven a los hombres de color.

Hay un estupor, en el sentido más religioso del término, en este pasaje: «El señor Campian es el único blanco de Saint-Louis que frecuenta el Club Saint-Louisien[15];

---

[12] Tras *Je suis martiniquais,* Mayotte Capécia ha escrito otra obra: *La négresse blanche.* Ha debido darse cuenta de los errores cometidos porque asistimos ahí a un intento de revalorización del negro. Pero Mayotte Capécia no ha contado con su inconsciente. En cuanto la novelista deja un poco de libertad a sus personajes, es siempre para aplastar al negro. Todos los negros que describe son, en cierto modo, o crápulas o «aquellos negritos del África tropical». Además, y profetizamos ya el futuro, podemos afirmar que Mayotte Capécia se ha apartado definitivamente de su país. En sus dos obras sólo se le permite una salida a su heroína: marcharse. Ese país de *negros* está decididamente maldito. Hay en efecto una maldición que flota alrededor de Mayotte Capécia. Pero es centrífuga. Mayotte Capécia está prohibida. Que no hinche más el desarrollo del peso de sus imbecilidades. Id en paz, ¡oh!, deslumbrante novelista... Pero sabed que, más allá de vuestras quinientas páginas anémicas, sabremos siempre volver al camino honesto, el que lleva al corazón. Y eso, a pesar suyo.

[13] Abdoulaye Sadji, *Nini, la mulâtresse du Sénégal,* París, Présence Africaine, 1951.

[14] Emmanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire,* París, Seuil, 1948.

[15] Círculo en el que se reúne la juventud indígena. Enfrente está el círculo civil, exclusivamente europeo.

hombre de una cierta posición social, pues es ingeniero de caminos y director adjunto de las Obras Públicas de Senegal. Se le supone muy negrófilo, más negrófilo que el señor Roddin, profesor en el Instituto Faidherbe, que ha impartido en pleno Club Saint-Louisien una conferencia sobre la igualdad de las razas. La bondad de uno u otro es un tema perpetuo de discusiones enardecidas. En todo caso, el señor Campian acude con más frecuencia al círculo, donde tiene ocasión de conocer indígenas muy correctos y deferentes con él; que le quieren y se honran de su presencia entre ellos»[16].

El autor, que es profesor en el África negra, se siente en deuda con el señor Roddin por su conferencia sobre la igualdad de las razas. Nosotros decimos que esa situación es un escándalo. Se comprenden las quejas que los jóvenes indígenas que Mounier pudo conocer le presentaban: «Son europeos como usted lo que necesitamos aquí». En todo momento se nota que, para el negro, el hecho de conocer a un *toubab*[17] comprensivo representa una nueva esperanza de entendimiento.

Mediante el análisis de algunos pasajes de la novela de Abdoulaye Sadji, trataremos de atrapar en vivo las reacciones de la mujer de color frente al europeo. En primer lugar, está la *negra* y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear, sino evitar la regresión. ¿Qué hay más ilógico, en efecto, que una mulata que se casa con un negro? Pues, hay que entenderlo de una vez por todas, se trata de salvar a la raza.

De ahí la conmoción extrema de Nini: ¿acaso no se ha envalentonado un negro hasta el punto de pedirla en matrimonio? Un negro ha llegado al punto de escribirle: «El amor que le ofrezco es puro y robusto, no tiene para nada el carácter de una ternura intempestiva hecha para acunaros en mentiras e ilusiones [...] Querría verla feliz, completamente feliz en un ambiente que armonice con sus encantos que creo saber apreciar [...] Considero un honor insigne y la felicidad más grande el tenerla en mi casa y dedicarme a usted en cuerpo y alma. Su gracia iluminará mi hogar y llevará luz a los rincones sombríos [...]. Además, creo que es lo bastante evolucionada y suficientemente delicada como para declinar con brutalidad la ofrenda de un leal amor, únicamente preocupado por su felicidad»[18].

Esta última frase no debe sorprendernos. Normalmente, la mulata debe rechazar sin piedad al negro pretencioso. Pero como ella ha evolucionado, evitará ver el color del amante para dar sólo importancia a su lealtad. En la descripción de Mactar, Abdoulaye Sadji escribe: «Idealista y partidario convencido de una evolución a ul-

---

16 A. Sadji, *Nini, la mulâtresse du Sénégal,* cit., p. 286.

17 Europeo.

18 *Ibid.,* p. 286.

tranza, cree aún en la sinceridad de los hombres, en su lealtad y supone con gusto que, en todo asunto, sólo el mérito debe triunfar»[19].

¿Quién es Mactar? Es un bachiller, contable en las Empresas Fluviales, y se dirige a una pequeña taquimeca, ignorante, pero que posee el valor menos discutido: es casi blanca. Entonces hay que disculparse de la libertad que uno se toma al escribirle una carta: «La gran audacia, la primera quizá que este negro ha osado cometer»[20].

Disculpas por atreverse a proponer un amor negro a un alma blanca. Esto lo volveremos a encontrar en René Maran: este temor, esta timidez, esta humildad del negro en sus relaciones con la blanca o, en cualquier caso, con una más blanca que él. Al igual que Mayotte Capécia lo admite todo de su señor André, Mactar se hace esclavo de Nini, la mulata. Dispuesto a vender su alma. Pero a este insolente le espera un final de rechazo total. La mulata considera que esta carta es un insulto, un ultraje a su honor de «chica blanca». Ese *negro* es un imbécil, un bandido, un maleducado al que hay que dar una lección. Y ella se la dará, esa lección; ella le enseñará a ser más decente y menos audaz; ella le hará entender que las «pieles blancas» no son para los *«bougnouls»*[21].

En este caso, la sociedad mulata se unirá a su indignación. Se habla de enviar el asunto ante la justicia, de hacer comparecer al negro ante el juzgado de lo penal. «Vamos a escribir al jefe de servicio de Obras Públicas, al gobernador de la Colonia, para señalarle la conducta del negro y obtener su despido como reparación del daño moral que ha cometido»[22].

Tamaña falta de principio debería ser castigada con la castración. Y en último término se solicitará a la policía que amoneste a Mactar. Porque, si «insiste en sus locuras mórbidas, haremos que lo detenga el señor Dru, el inspector de policía a quienes sus congéneres llaman "el blanco malísimo"»[23].

Acabamos de ver cómo reacciona una chica de color ante una declaración de amor procedente de uno de sus congéneres. Preguntémonos ahora lo que se produce con el blanco. Volvemos a apelar a Sadji. El muy largo estudio que consagra a las reacciones que provoca el matrimonio de un blanco y una mulata nos servirá de excipiente.

> Desde hace un tiempo corre un rumor por toda la ciudad de Saint Louis [...] Al principio es un pequeño susurro que va de boca a oreja, que dilata las arrugadas caras

---

[19] *Ibid.*, pp. 281-282.
[20] *Ibid.*, p. 281.
[21] *Ibid.*, p. 287.
[22] *Ibid.*, p. 288.
[23] *Ibid.*, p. 289.

de las viejas *signoras,* que reanima su mirada apagada; después, los jóvenes, abriendo sus grandes ojos blancos y redondeando una boca espesa, se transmiten ardientemente la noticia que suscita los «¡Oh ¡No es posible!», «¿Cómo lo sabes?», «¿Será posible?», «Es encantador...», «Es retorcido...». La noticia que corre desde hace un mes por todo Saint-Louis es agradable, más agradable que todas las promesas del mundo. Corona un determinado sueño de grandeza, de distinción, que hace que todas las mulatas, las Ninis, las Nanas y las Nenettes vivan fuera de las condiciones naturales de su país. El gran sueño que las obsesiona es ser desposadas por un blanco europeo. Se podría decir que todos sus esfuerzos tienden a ese objetivo, que casi nunca se consigue. Su necesidad de gesticular, su amor por el desfile ridículo, sus actitudes calculadas, teatrales, repugnantes, son otros tantos efectos de una misma manía de grandeza. Necesitan un hombre blanco, todo blanco, y nada más. Casi todas esperan toda su vida esa buena fortuna que es tan improbable. Y en esta espera les sorprende la vejez y les empuja al fondo de los oscuros retiros en los que el sueño se troca finalmente en altiva resignación [...].

Una noticia muy agradable... El señor Darrivey, europeo todo blanco y adjunto de los Servicios Civiles, ha pedido la mano de Dédee, mulata de tinte medio. No es posible[24].

El día que el blanco declaró su amor a la mulata debió ocurrir algo extraordinario. Hubo ahí reconocimiento, integración en una colectividad que parecía hermética. La minusvaloración psicológica, ese sentimiento de inferioridad y su corolario, la imposibilidad de acceder a la limpidez, desaparecieron totalmente. De un día para otro, la mulata pasaba de las filas de los esclavos a la de los amos...

Ella se veía reconocida en su comportamiento sobrecompensador. Ya no era aquella que había querido ser blanca, era blanca. Entraba en el mundo blanco.

En *Magie noire,* Paul Morand nos describía un fenómeno semejante, pero ya hemos aprendido a desconfiar de Paul Morand. Desde un punto de vista psicológico puede ser interesante plantear el problema siguiente. La mulata instruida, la estudiante en particular, tiene un comportamiento doblemente equívoco. Ella dice: «Yo no amo al *negro* porque es salvaje. No salvaje en el sentido caníbal, sino porque carece de finura». Punto de vista abstracto. Y cuando se le objeta que hay negros que pueden ser superiores en ese plano, entonces alega su fealdad. Punto de vista de la facticidad. Ante las pruebas de una verdadera estética negra, ella dice no entenderla; tratamos entonces de revelarle el canon. Los flancos de su nariz palpitan, su respiración se vuelve apnea, «ella es libre de elegir a su marido». Apela, como último recurso, a la subjetividad. Si, como dice Anna Freud, se arrincona al yo amputándolo de todo proceso de defensa, «si se vuelven conscientes las actividades incons-

[24] *Ibid.,* p. 489.

cientes, si se revela y de esa forma se vuelven inoperantes sus procesos de defensa, se le debilita mejor y se favorece el proceso mórbido»[25].

Pero aquí el yo no tiene que defenderse porque sus reivindicaciones han sido homologadas; Dédée se casa con un blanco. Pero cada medalla tiene su reverso; familias enteras han sido ridiculizadas. A tres o cuatro mulatas se les habían atribuido pretendientes mulatos, cuando todas sus compañeras los tenían blancos. «Aquello especialmente se contempló como una ofensa a toda la familia; ofensa que exigía además una reparación»[26]. Pues las familias eran humilladas en sus aspiraciones más legítimas, la mutilación que sufrían afectaba al movimiento mismo de su vida... a la tensión de su existencia...

Ellas querían, siguiendo un profundo deseo, cambiar, «evolucionar». Se les negaba ese derecho. En cualquier caso, se les discutía.

¿Qué decir, al término de estas descripciones?

Ya se trate de Mayotte Capécia la martinicana o de Nini la saint-louisiana, encontramos el mismo proceso. Proceso bilateral, tentativa de recubrirse (por interiorización) de valores originalmente prohibidos. La negra se siente inferior y por eso aspira a que la admitan en el mundo blanco. Ella se ayudará, en esa tentativa, de un fenómeno que llamaremos *eretismo afectivo*.

Este trabajo viene a clausurar siete años de experiencias y de observaciones; sea cual sea el ámbito que hayamos considerado nos ha sorprendido una cosa: el *negro,* esclavo de su inferioridad, y el blanco, esclavo de su superioridad, se comportan ambos según una línea de orientación neurótica. Eso nos ha llevado a plantearnos su alienación atendiendo a las descripciones psicoanalíticas. El *negro,* en su comportamiento, se emparenta con un tipo neurótico obsesivo o, si se prefiere, se coloca en plena neurosis situacional. En el hombre de color hay una tentativa de huir de su individualidad, de anonadar su ser-ahí. Cada vez que un hombre de color protesta, hay alienación. Cada vez que un hombre de color reprueba, hay alienación. Veremos más adelante, en el capítulo VI, que el negro inferiorizado va de la inseguridad humillante a la autoacusación resentida hasta la desesperación. A menudo, la actitud del negro frente al blanco, o frente a su congénere, reproduce casi íntegramente una constelación delirante, que afecta al ámbito patológico.

Se nos objetará que no hay nada psicótico en los negros de los que aquí se trata. De todas formas, querríamos citar dos rasgos altamente significativos. Hace unos años conocimos a un negro, estudiante de medicina. Tenía la impresión *infernal* de no ser apreciado según su valor, no en el plano universitario sino, decía él, humanamente. Tenía la impresión *infernal* de que nunca llegaría a ser reconocido en tanto

---

[25] A. Freud, *Le Moi et les mécanismes de defense,* cit., p. 58.

[26] A. Sadji, *Nini, la mulâtresse du Sénégal,* cit., p. 498.

que semejante por los blancos y en tanto que médico por los enfermos europeos. En esos momentos de intuición delirante[27], en los momentos fecundos[28] de la psicosis, se emborrachaba. Y entonces, un día, se alistó en el ejército como médico auxiliar; y, añadía él, por nada del mundo aceptaría ir a las colonias o ser adscrito a una unidad colonial. Quería tener blancos a sus órdenes. Era un jefe; como tal debía ser temido o respetado. Es de hecho lo que quería, lo que buscaba: llevar a los blancos a tener con él una actitud de negro. Así se vengaba de la *imago* que le había obsesionado todo el tiempo: el *negro* temeroso, tembloroso, humillado ante el señor blanco.

Conocimos a un compañero, inspector de aduanas en un puerto de la metrópoli, que era extremadamente duro con las visitas de los turistas o de los que estaban de paso. «Porque, nos decía, si no eres hueso te toman por calzonazos. Como soy *negro,* comprenderás que los dos términos se atraen...»

En *Conocimiento del hombre,* Adler escribe: «Para inventariar la concepción del mundo de un hombre, conviene proceder en las investigaciones como si, desde una impresión de la infancia hasta el estado de cosas actual, se trazara una línea. En muchos casos, se logrará así trazar efectivamente la vía por la que hasta ahora ha caminado un sujeto. Es la curva, la línea de orientación sobre la se dibuja esquemáticamente la vida del individuo desde su infancia [...] Porque lo que verdaderamente actúa es siempre la línea de orientación del individuo, línea cuya configuración sufre por supuesto alguna modificación, pero cuyo contenido principal, la energía y el sentido mismo subsisten, implantados y sin cambios desde la infancia, no sin una conexión con el entorno de esta última que más tarde se desprenderá del ámbito más vasto inherente a la sociedad humana»[29].

Anticipamos y ya hemos percibido que la psicología caracteriológica de Adler nos ayudará a comprender la concepción del mundo del hombre de color. Como el negro es un antiguo esclavo, también recurriremos a Hegel; y, para terminar, Freud podría contribuir a nuestro estudio.

Nini, Mayotte Capécia: dos comportamientos que nos invitan a reflexionar.

¿No hay otras posibilidades?

Pero éstas son pseudocuestiones que no contemplaremos. Diremos además que toda crítica de lo existente implica una solución, si es que uno puede proponer una solución a su semejante, es decir, a una libertad.

Lo que afirmamos es que la tara debe ser expulsada de una vez por todas.

---

27 R. Targowla y Jean Dublineau, *L'intuition délirante,* París, Maloine, 1931.

28 Jacques Lacan.

29 Alfred Adler, *Menschenkenntnis,* Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1927 [ed. cast.: *Conocimiento del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984].

III El hombre de color y la blanca

Desde la parte más negra de mi alma, a través de la zona sombreada, me sube ese deseo de ser de golpe *blanco*.

Yo no quiero ser reconocido como negro, sino como blanco.

Pero (éste es un reconocimiento que Hegel no ha descrito), ¿quién puede hacer esto, sino la blanca? Amándome, ella demuestra que soy digno de un amor blanco. Me aman como a un blanco.

Soy un blanco.

Mi amor me abre el ilustre corredor que lleva a la pregnancia total...

Desposo la cultura blanca, la belleza blanca, la blancura blanca.

En esos pechos blancos, que mis manos ubícuas acarician, hago mías la civilización y la dignidad blanca.

Hace una treintena de años, un negro del más hermoso tinte, en pleno coito con una rubia «incendiaria», grita en el momento del orgasmo: «¡Viva Schœlcher!» Cuando sepan que Schœlcher fue quien hizo que la III República aprobara el decreto de abolición de la esclavitud, se entenderá que haya que insistir un poco en las relaciones posibles entre el negro y la blanca.

Se nos objetará que esta anécdota no es auténtica; pero el hecho de que haya podido tomar cuerpo y conservarse a través de las épocas es un indicio que no engaña. Esta anécdota explota un conflicto explícito o latente, pero real. Su permanencia subraya la aquiescencia del mundo negro. Dicho de otra forma, cuando una historia se conserva en el seno del folklore es que expresa de alguna forma una región del «alma local».

Con el análisis de *Je suis martiniquaise* y de *Nini* hemos visto cómo se comportaba la *negra* frente al blanco. Con una novela de René Maran (autobiografía, al parecer, del autor) intentaremos entender lo que ocurre en el caso de los negros.

El problema está magníficamente planteado, y Jean Veneuse nos permitirá profundizar bastante en la actitud del negro. ¿De qué se trata? Jean Veneuse es un *negro*. De origen antillano, vive en Burdeos desde hace tiempo; es, pues, un europeo. Pero es un negro; es, pues, un *negro*. He aquí el drama. Él no comprende a su raza y los blancos no le comprenden a él. Y, dice, «el europeo en general, el francés en particular, no contentos con ignorar al *negro* de sus colonias, no reconocen al que han formado a su imagen»[1].

La personalidad del autor no se revela tan fácilmente como querríamos. Huérfano, interno en un instituto de provincias, está condenado durante las vacaciones a quedarse en el internado. Sus amigos y compañeros, al menor pretexto, se dispersan por toda Francia, mientras que el *negrito* adopta la costumbre de la meditación, de tal forma que sus mejores amigos serán los libros. En último término, yo diría que hay una cierta recriminación, un cierto resentimiento, una agresividad contenida con dificultad, en la larga, demasiado larga lista de «compañeros de viaje» que nos comunica el autor: digo en último término, pero justamente se trata de llegar hasta allí.

Incapaz de integrarse, incapaz de pasar inadvertido, conversará con los muertos o, al menos, con los ausentes. Y su conversación, al contrario que su vida, sobrevolará los siglos y los océanos. Marco Aurelio, Joinville, Pascal, Pérez Galdós, Rabindranath Tagore... Si necesitáramos a cualquier precio un epíteto para Jean Veneuse, diríamos que se trata de un introvertido, otros dirían una persona sensible, pero una persona sensible que se reserva la posibilidad de ganar sobre el plano de la idea y del conocimiento. Es un hecho, sus compañeros y amigos lo estiman mucho: «¡Qué soñador incorregible, es todo un tipo, mi viejo amigo Veneuse! No deja sus libros más que para cubrir de garabatos su cuaderno de viaje»[2].

Pero una persona sensible que canta en español y traduce del inglés... sin parar. Un tipo introvertido, pero también inquieto: «Y mientras me alejo, escucho a Divrande que le dice: "un buen chico, ese Veneuse, triste y taciturno, es verdad, pero muy servicial. Puede confiar en él. Ya verá. Ya querríamos que hubiera muchos blancos como ese *negro*"»[3].

Sí, ciertamente, un inquieto. Un inquieto pegado a su cuerpo. Sabemos además que René Maran cultiva una afición por André Gide. Pensamos encontrar en *Un homme pareil aux autres,* un final que nos recuerde al de *La puerta estrecha.* En ese principio, en ese tono de sufrimiento afectivo, de imposibilidad moral, se escucha un eco de la aventura de Jérôme y Alissa.

---

[1] René Maran, *Un homme pareil aux autres,* París, Ed. Arc-en-ciel, 1947, p. 11.
[2] *Ibid.,* p. 87.
[3] *Ibid.,* p. 18-19.

Pero resulta que Veneuse es negro. Es un hombre huraño que ama la soledad. Es un pensador. Y cuando una mujer quiere ligar con él:

> ¡Ha ido al encuentro de un hombre huraño, eso es lo que soy! Tenga cuidado, señorita. ¡Está bien tener valor, pero si sigue exponiéndose así se va a comprometer! Un negro. ¡Fuera, pues!, eso no cuenta. Es decepcionante relacionarse con un individuo cualquiera de esta raza[4].

Ante todo, quiere demostrar a los demás que es un hombre, que es su semejante. Pero nosotros no nos engañamos ni por un momento, Jean Veneuse es el hombre al que hay que convencer. Es en el corazón de su alma, tan complicada como la de los europeos, donde reside la incertidumbre. Que nos perdone la palabra: Jean Veneuse es el hombre a abatir. Nos esforzaremos en ello.

Tras haber citado a Stendhal y el fenómeno de la «cristalización», constata «que ama moralmente a Andrée en *Madame* Coulanges y físicamente en Clarisa. Es una locura. Pero es así, amo a Clarissa, amo a *Madame* Coulanges, aunque no piense verdaderamente ni en la una ni en la otra. Ellas no son para mí sino una coartada que me permite darme a mí mismo el cambiazo. Estudio a Andrée en ellas y me la aprendo de memoria... No sé. Ya no sé. No quiero buscar el saber lo que sea o, mejor, no sé sino una cosa, y es que el *negro* es un hombre parecido a los demás, un hombre como los demás, y que su corazón, que a los ignorantes parece simple, es tan complicado como pueda serlo el del más complicado de los europeos»[5].

Pues la simplicidad *negra* es un mito forjado por los observadores superficiales. «Amo a Clarissa, amo a *Madame* Coulanges, y es a Andrée Marielle a quien amo. A ella sola, a ninguna más»[6].

¿Quién es Andrée Marielle? ¡La hija del poeta Luis Marielle, por supuesto! Pero no, este *negro,* «que por su inteligencia y su trabajo constante se ha elevado al pensamiento y a la cultura de Europa»[7] es incapaz de evadirse de su raza.

Andrée Marielle es blanca y toda solución parece imposible. Sin embargo, la compañía de Payot, Gide, Moréas y Voltaire parecía haber aniquilado todo eso. De buena fe, Jean Veneuse «ha creído en esta cultura y se ha puesto a amar ese nuevo mundo descubierto y conquistado para su uso. ¡Qué error el suyo! Ha bastado que alcanzara la edad suficiente y que fuera a servir a su patria adoptiva en el país de sus ancestros para que se preguntara si no estaba siendo traicionado por todo lo que lo

---

[4] *Ibid.,* pp. 45-46.
[5] *Ibid.,* p. 83.
[6] *Ibid.,* p. 83.
[7] *Ibid.,* p. 36.

rodeaba. El pueblo blanco no le reconocía como uno de los suyos, el negro casi renegaba de él»[8].

Jean Veneuse, que se siente incapaz de existir sin amor, va a soñarlo. Lo soñará y estos son los poemas:

> Cuando se ama no hay que decir nada,
> más vale incluso esconderlo.

Andrée Marielle le ha escrito que le ama, pero Jean Veneuse necesita una autorización. Es necesario que un blanco le diga: toma a mi hermana. Veneuse le plantea unas cuantas preguntas a su amigo Coulanges. He aquí, casi *in extenso,* la respuesta de Coulanges:

> *Old boy,*
> me consultas sin tapujos sobre tu caso y voy a darte mi opinión una vez más y de una vez por todas. Procedamos por orden. Tu situación, tal y como me la expones, es de lo más clara. Permíteme no obstante despejar el terreno ante mí. Será todo en tu provecho.
>
> ¿Qué edad tenías tú cuando abandonaste tu país y te instalaste en Francia? Tres o cuatro años, creo. No has vuelto a ver tu isla natal ni pretendes volver a verla. Desde entonces has vivido siempre en Burdeos. En Burdeos, tras hacerte funcionario colonial, pasas la mayor parte de tus vacaciones administrativas. En resumen, eres verdaderamente de los nuestros. Quizá, no te das bien cuenta de ello. Tienes que saber, en ese caso, que eres un francés de Burdeos. Métete eso en tu cabezón. No sabes nada de los antillanos, tus compatriotas. Me sorprendería incluso que consiguieras entenderte con ellos. En cualquier caso, los que yo conozco no se te parecen en nada.
>
> De hecho, tú eres como nosotros, tú eres «nosotros». Tus reflexiones son las nuestras. Tú actúas como nosotros actuamos, como actuaríamos. ¿Te crees (y te creemos) *negro*? ¡Error! No tienes más que la apariencia. Por lo demás, piensas como europeo. Es natural que ames como europeo. El europeo sólo puede amar a la europea, por tanto tú no puedes tampoco casarte sino con una mujer del país en el que siempre has vivido, una hija del buen país de Francia, tu verdadero, tu único país. Establecido esto, pasemos a lo que constituye el objeto de tu última carta. Por una parte, hay un tal Jean Veneuse, que se te parece como a un hermano. Por otra parte, la señorita Andrée Marielle, que es blanca de piel, ama a Jean Veneuse, que es excesivamente moreno y que adora a Andrée Marielle. Esto no te impide preguntarme qué hay que hacer. ¡Delicioso cretino!...
>
> Cuando vuelvas a Francia, irrumpe en la casa del padre de aquella que en espíritu ya te pertenece y grítale golpeándote el corazón con un ruido salvaje: «Yo la amo. Ella

[8] *Ibid.,* p. 36.

me ama. Nosotros nos amamos. Tiene que convertirse en mi esposa. Si no, me mato a sus pies»[9].

El blanco, requerido, acepta pues darle a su hermana, pero con una condición: no tienes nada en común con los verdaderos *negros.* No eres negro, eres «excesivamente moreno».

Ese proceso es bien conocido por los estudiantes de color en Francia. Se les niega la consideración de auténticos negros. El *negro* es el salvaje, mientras que el estudiante es un evolucionado. Tú eres «nosotros», le dice Coulanges, y si te creen *negro* es por error, no es más que apariencia. Pero Jean Veneuse no quiere. No puede, porque sabe. Sabe que

> airados por ese humillante ostracismo, mulatos vulgares y *negros* sólo piensan en una cosa desde el momento que pisan Europa: saciar el apetito que tienen de la mujer blanca.
>
> La mayoría de ellos, y entre ellos, los que, de tez más clara, llegan a menudo a renegar de su país y de su madre, no forman matrimonios por inclinación sino matrimonios en los que la satisfacción de dominar a la europea se salpimienta de un cierto regusto de orgullosa revancha.
>
> Entonces me pregunto si yo no soy como todos ellos y si, al casarme contigo, que eres europea, no daría la impresión de proclamar que no solamente desdeño a las mujeres de mi raza sino que, atraído por el deseo de la carne blanca, que nos está prohibida a nosotros, los *negros,* busco clandestinamente vengarme en una europea de todo eso que sus ancestros han hecho pasar a los míos a lo largo de los siglos[10].

Cuántos esfuerzos para desembarazarse de una urgencia subjetiva. Yo soy un blanco, he nacido en Europa, todos mis amigos son blancos. No había más de ocho *negros* en la ciudad que habito. Pienso en francés, mi religión es Francia. ¿Me entiende? Soy europeo, no soy un *negro* y para demostrárselo voy, en mi calidad de funcionario, a demostrar a los verdaderos *negros* la diferencia que existe entre ellos y yo. Y, en efecto, releed atentamente la obra, os convenceréis:

> ¿Quién llama a la puerta? ¡Ah, es verdad!
> —¿Eres tú, Soua?
> —Sí, comandante.
> —¿Qué quieres?
> —Retreta. Cinco guardias fuera. Diecisiete prisioneros. No falta nadie.

---

[9] *Ibid.,* pp. 152-153-154.

[10] *Ibid.,* p. 185.

—Aparte de eso, ¿nada nuevo? ¿No se sabe nada del correo?
—No, mi comandante[11].

El señor Veneuse tiene porteadores. Hay una joven *negra* en su cabaña. Y siente que lo único que podría decir a los negros que parecen lamentar su partida sería:

> ¡Fuera, fuera! Mirad... me siento triste por irme. ¡Fuera! No os olvidaré. Me alejo de vosotros sólo porque este país no es el mío y porque me encuentro demasiado solo, demasiado vacío, demasiado privado de esas comodidades que me son necesarias y de las que vosotros aún no tenéis necesidad, felizmente para vosotros[12].

Cuando leemos frases así, no podemos evitar el pensar en Félix Eboué, un negro incontestable, que, en las mismas condiciones, comprendió su deber de una forma totalmente distinta. Jean Veneuse no es un *negro,* no quiere ser un *negro*. Sin embargo, sin él saberlo, se ha producido un hiato. Hay en verdad algo indefinible, irreversible, en ese *that within* de Harold Rosenberg[13].

Louis-T. Achille, en su ponencia en los «Rencontres inter-raciales» de 1949, decía:

> Por lo que respecta al matrimonio propiamente interracial, podemos preguntarnos en qué medida no es en ocasiones, para el cónyuge de color, una especie de consagración subjetiva de la exterminación en sí mismo y a sus propios ojos, del prejuicio de color que ha sufrido tanto tiempo. Sería interesante estudiar esto en un determinado número de casos, y tal vez buscar en ese móvil confuso la razón de algunos matrimonios interraciales producidos fuera de las condiciones normales de los hogares felices. Algunos hombres o algunas mujeres, en efecto, se casan con personas de otra raza que son de condición o cultura inferior a la suya, con personas a las que no se hubiera deseado como cónyuges en su propia raza y cuya principal baza parece ser una garantía de expatriación y de «desracialización» (esa horrible palabra) mediante el cónyuge. Para algunas personas de color, el hecho de casarse con una persona de raza blanca parece haber primado sobre cualquier otra consideración. Encuentran así el ascenso a una igualdad total con esa raza ilustre, dueña del mundo, dominadora de los pueblos de color[14].

---

[11] *Ibid.,* p. 162.

[12] *Ibid.,* p. 213.

[13] Harold Rosenberg, «Du Jeu au Je. Esquisse d'une géographie de l'action», *Les Temps Modernes* 31, 1948.

[14] Louis-T. Achille, *Rythmes du monde,* 1949, p. 113.

Históricamente, sabemos que el *negro* culpable de acostarse con una blanca era castrado. El *negro* que ha poseído a una blanca se hace tabú para sus congéneres. Es fácil para la mente el reproducir ese drama de una preocupación sexual. A eso se dirige el arquetipo del *tío Remus:* el Hermano Conejo, que representa al negro, ¿conseguirá o no acostarse con las dos hijas de la señora Meadows? La historia tiene sus altibajos, todos ellos relatados por un negro jovial, bonachón; un negro que se ofrece con una sonrisa.

Cuando lentamente nos despertábamos a la sacudida de la pubertad, se nos ofreció a nuestra admiración un compañero que volvía de la metrópoli, que había tenido a una joven parisina en sus brazos. En un capítulo especial trataremos de analizar ese problema.

Recientemente nos entrevistábamos con algunos antillanos y nos enteramos de que la preocupación más constante de los que llegaban a Francia era acostarse con una blanca. Apenas llegados a Le Havre se dirigen a los burdeles. Una vez cumplido ese rito de iniciación de la «auténtica» virilidad, toman el tren a París.

Pero lo que aquí importa es interrogar a Jean Veneuse. Para ello recurriremos ampliamente a la obra de Germaine Guex, *La neurosis de abandono*[15].

Oponiendo la neurosis llamada de abandono, de naturaleza preedípica, a los verdaderos conflictos postedípicos descritos por la ortodoxia freudiana, la autora analiza dos tipos, el primero de los cuales parece ilustrar la situación de Jean Veneuse:

> Sobre este trípode de la *angustia* que despierta todo abandono, de la *agresividad* que hace nacer y de la *no valorización* de sí mismo que se deriva, se edifica toda la sintomatología de esta neurosis[16].

Hicimos de Jean Veneuse un introvertido. Sabemos que, caracteriológicamente, o mejor, fenomenológicamente, podemos hacer depender el pensamiento autista de una introversión primaria[17].

> En el sujeto del tipo negativo agresivo, la obsesión del pasado, con sus frustraciones, sus vacíos, sus fracasos, paraliza el impulso hacia la vida. Generalmente más introvertido que el amante positivo, tiene tendencia a recuperar sus decepciones pasadas y presentes, desarrollando en él una zona más o menos secreta de pensamientos y de resentimientos

---

15 Germaine Guex, *La névrose d'abandon,* París, PUF, 1950 [ed. cast.: *La neurosis de abandono,* Buenos Aires, Eudeba, 1962].

16 *Ibid.,* p. 13.

17 Eugène Minkowski, *La schizophrènie,* París, Payot, 1927 [ed. cast.: *La esquizofrenia,* Barcelona, Paidós, 1984].

amargos y desencantados, que constituyen a menudo una especie de autismo. Pero contrariamente al verdadero autista, el que tiene miedo a ser abandonado es consciente de esa zona secreta, que cultiva y defiende contra toda intrusión. Más egocéntrico que el neurótico de segundo tipo (el amante positivo), lo relaciona todo consigo mismo. Tiene poca capacidad oblativa; su agresividad y una constante necesidad de venganza contienen sus impulsos. Su repliegue sobre sí mismo no le permite tener ninguna experiencia positiva que compensaría su pasado. También la ausencia de valorización y, en consecuencia, de seguridad afectiva es en él casi completa; de ahí un fuerte sentimiento de impotencia frente a la vida y a los seres, y el rechazo total del sentimiento de la responsabilidad. Los otros le han traicionado y frustrado y, sin embargo, solamente de los otros espera él una mejora de su suerte[18].

Maravillosa descripción en la que encaja el personaje de Jean Veneuse. Porque, nos dice él, «bastó que me hiciera mayor y que fuera a servir a mi patria adoptiva en el país de mis ancestros, para que llegara a preguntarme si *yo no estaba siendo traicionado*[19] por todo lo que me rodeaba, si el pueblo blanco no me reconocía como de los suyos y el negro casi renegaba de mí. Ésa es mi situación exacta»[20].

Actitud recriminatoria hacia el pasado, no valorización de sí, imposibilidad de ser comprendido como se querría. Escuchen a Jean Veneuse:

¡Quién puede saber la desesperación de los chiquillos *de países cálidos* trasplantados por sus padres a Francia demasiado pronto, con el designio de hacer de ellos verdaderos franceses! Los internan de un día para otro en un instituto, a ellos, tan libres y vivos, «por su bien», les dicen llorando.

Yo he sido de esos huérfanos intermitentes y sufriré toda mi vida el haberlo sido. A los siete años confiaron mi infancia escolar a un gran instituto triste situado en medio del campo... Pero los miles de juegos de la adolescencia no han podido nunca hacerme olvidar cuán dolorosa fue la mía. A ello se debe esa melancolía íntima de mi carácter y ese temor de la vida en sociedad que hoy reprime hasta mis más mínimos impulsos[21].

Y, sin embargo, él hubiera querido estar rodeado, arropado. No habría querido ser *abandonado*. En las vacaciones, todo el mundo se marchaba, y solo, retened el término, solo en el gran instituto blanco...

---

[18] G. Guex, *La névrose d'abandon*, cit., pp. 27-28.

[19] Cursiva del autor.

[20] R. Maran, *Un homme pareil aux autres*, cit.

[21] *Ibid.*, p. 227.

¡Ah, esas lágrimas de niño cuando no hay nadie para consolarlo [...]! Él no olvidará nunca que le iniciaron temprano en el aprendizaje de la soledad [...]. Existencia enclaustrada, existencia replegada y reclusa en la que demasiado pronto aprendí a meditar y a reflexionar. Vida solitaria que a la larga se conmueve largamente por naderías. Por su causa soy sensible por dentro, incapaz de exteriorizar mi alegría o mi dolor, rechazo todo lo que amo y me alejo a mi pesar de todo lo que me atrae[22].

¿De qué se trata? Dos procesos: yo no quiero que me amen. ¿Por qué? Porque un día, y de eso hace mucho tiempo, esbocé una relación objetual y fui *abandonado*. Nunca he perdonado a mi madre. Habiendo sido abandonado, haré sufrir al otro, y abandonarlo será la expresión directa de mi necesidad de revancha. Me voy a África; yo no quiero ser amado y huyo del objeto. Eso se llama, dice Germaine Guex, «poner a prueba para hacer la prueba». Yo no quiero ser amado, adopto una posición de defensa. Y si el objeto persiste, declararé: no quiero que se me ame.

¿No valorización? Sí, sin duda:

Esta no valorización de sí mismo en tanto que objeto digno de amor tiene consecuencias graves. Por una parte, mantiene al individuo en un estado de inseguridad interior profunda. De esta forma inhibe o falsea toda relación con otro. El individuo duda de sí mismo como objeto adecuado para suscitar simpatía o amor. La no valorización afectiva se observa únicamente en seres que han sufrido una carencia de amor y comprensión en su primera infancia[23].

Jean Veneuse quería ser un hombre parecido a los demás, pero sabe que esa situación es falsa. Es un cruzado. Persigue la tranquilidad, el permiso en los ojos del blanco. Porque él es el «Otro».

La no valorización afectiva lleva siempre al abandónico a un sentimiento inmensamente penoso y obsesivo de expulsión, de no tener un lugar en ninguna parte, de estar de más en todas partes, afectivamente hablando... Ser «el Otro» es una expresión que he observado en muchas ocasiones en el lenguaje de los abandónicos. Ser «el Otro» es sentirse siempre en posición inestable, permanecer sobre el umbral, listo para ser repudiado y... haciendo inconscientemente todo lo necesario para que la catástrofe prevista se produzca.

No podríamos expresar la intensidad del sufrimiento que acompaña a tales estados de abandono, sufrimiento que se liga por una parte a las primeras experiencias de exclusión de la infancia y que se revive con toda agudeza...[24].

---

[22] *Ibid.,* p. 228.

[23] G. Guex, *La névrose d'abandon,* cit., pp. 31-32.

[24] *Ibid.,* pp. 35-36.

El abandónico reclama pruebas. No se contenta con afirmaciones aisladas
confía. Antes de trenzar una relación objetiva exige de la pareja pruebas reiter
El sentido de su actitud es «no amar para no ser abandonado». El abandónico e
exigente. Es el que tiene derecho a toda compensación. Quiere ser amado t
mente, absolutamente y para siempre. Escuchad:

> Mi querido Jean.
>
> Hasta hoy no he recibido tu carta de julio pasado. Es absolutamente irrazonal ¿Por qué me atormentas así? Es, ¿no te das cuenta?, de una crueldad a la que nada acerca. Me ofreces una felicidad mezclada de inquietud. Me haces ser a la vez la más liz y la más desgraciada de las criaturas. ¿Cuántas veces tendré que decirte que te am que soy tuya, que te espero? Ven[25].

Por fin el abandónico ha abandonado. Se le reclama. Se le necesita. Se le am
Sin embargo, ¡cuántos fantasmas! ¿Me ama realmente? ¿Me ve objetivamente?

> Un día vino un señor, un gran amigo de papá Ned, que nunca había visto Pontaponte. Venía de Burdeos. Pero, Dios, ¡qué sucio estaba! Dios, ¡qué feo era ese señor gran amigo de papá Ned! Tenía una horrible cara negra, toda negra, prueba de que no debía lavarse a menudo[26].

Jean Veneuse, ansioso por encontrar en el exterior las razones de su complejo de Cenicienta, proyecta sobre el crío de tres o cuatro años el arsenal estereotípico racista. Y a Andrée le dirá: «Dime, Andrée, cariño…, a pesar de mi color, ¿consentirías en convertirte en mi esposa si yo te lo pidiera?»[27].

Tiene dudas terribles. Esto es lo que dice Germaine Guex:

> La primera característica parece ser el miedo a mostrarse tal y como es. Aquí hay un vasto ámbito de temores diversos: miedo a decepcionar, a no gustar, a aburrir, a molestar… y, consecuentemente, a perder una posibilidad de crear con otro un lazo de simpatía o, si ya existe, a perjudicarlo. El abandónico duda de que se le pueda amar tal y como es, porque ha tenido la experiencia cruel del abandono cuando, siendo muy pequeñín, se entregaba a la ternura de los otros sin artificio[28].

---

25 G. Guex, *La névrose d'abandon,* cit., pp. 203-204.
26 *Ibid.,* pp. 84-85.
27 *Ibid.,* pp. 247-248.
28 *Ibid.,* p. 39.

Sin embargo, Jean Veneuse no ha tenido una vida desprovista de compensaciones. Corteja a las musas. Sus lecturas son impresionantes, su estudio sobre Suárez muy inteligente. Esto también es analizado por Guex:

> Prisionero de sí mismo, confinado en su en cuanto-a-sí, el negativo-agresivo aumenta su sentimiento de que todo lo que sigue perdiendo o lo que su pasividad le hace perder es irreparable [...]. Así, con la excepción de sectores privilegiados, como *su vida intelectual o su profesión*[29], conserva un profundo sentimiento de no valor[30].

¿A dónde nos lleva este análisis? Nada menos que a demostrar a Jean Veneuse que, efectivamente, él no es parecido a los demás. Avergonzar a la gente de su existencia, decía Jean-Paul Sartre. Sí. Llevarlos a tomar conciencia de las posibilidades que se están negando, de la pasividad que demuestran en las situaciones en las que precisamente hace falta aferrarse, como una esquirla, al corazón del mundo, forzar si es necesario el ritmo del corazón del mundo, desplazar si es necesario el sistema de mando, pero en cualquier caso, *enfrentarse al mundo.*

Jean Veneuse es el cruzado de la vida interior. Cuando vuelve a encontrarse con Andrée, frente a esa mujer a la que desea desde hace largos meses, se refugia en el silencio... El silencio tan elocuente de los que «conocen la artificialidad de la palabra o del gesto».

Jean Veneuse es un neurótico y su color no es sino un intento de explicación de una estructura psíquica. Si esa diferencia objetiva no hubiera existido, él la habría creado con todas sus piezas.

Jean Veneuse es uno de esos intelectuales que quieren colocarse únicamente sobre el plano de la idea. Incapaz de efectuar el contacto concreto con sus semejantes. ¿Se es acogedor, amable, humano con él? Es porque él ha descubierto sus secretos de portera. El «los conoce» y toma sus distancias. «Mi vigilancia, si se puede llamar así, es un seguro. Recibo con cortesía e inocencia a los que se acercan. Acepto y devuelvo las atenciones que me ofrecen, participo en los pequeños juegos de sociedad que se organizan en el puente, pero no me dejo engañar por la bienvenida que me demuestran, desconfío de esa sociabilidad excesiva que ha reemplazado un poco demasiado rápidamente la hostilidad con la que intentaron hace poco aislarnos»[31].

Acepta las atenciones, pero las corresponde. No quiere deberle nada a nadie. Porque si no corresponde es un *negro,* ingrato como todos los demás.

---

[29] Cursiva del autor.

[30] *Ibid.,* p. 44

[31] *Ibid.,* p. 103.

¿Es malvado? Justamente, porque es *negro*. Porque no se puede no odiarlo. Pero nosotros decimos que Jean Veneuse, alias René Maran, no es ni más ni menos que un abandónico negro. Y lo devolvemos a su lugar, a su justo lugar. Es un neurótico que necesita ser liberado de sus fantasmas infantiles. Y decimos que Jean Veneuse no representa una experiencia de las relaciones negro-blanco, sino una determinada forma en la que un neurótico, accidentalmente negro, se comporta. Y el objeto de nuestro estudio se precisa: permitir al hombre de color que comprenda, con la ayuda de ejemplos precisos, los pormenores psicológicos que pueden alienar a sus congéneres. Insistiremos bastante en el capítulo reservado a la descripción fenomenológica pero, recordémoslo, nuestro objetivo es hacer posible un sano encuentro entre el negro y el blanco.

Jean Veneuse es feo. Es negro. ¿Qué más hace falta? Releed las someras observaciones de Guex y convenceos de esta evidencia: *Un homme pareil aux autres* es una impostura, un ensayo que trata de teñir el contacto entre dos razas de una morbidez orgánica. Hay que convenir que, desde el punto de vista del psicoanálisis así como del de la filosofía, la constitución morfológica del cuerpo sólo es un mito para el que la supera. Si desde un punto de vista heurístico debemos negar toda existencia a esa constitución, sigue siendo cierto, y no podemos hacer nada al respecto, que los individuos se esfuerzan en adaptarse a los marcos preestablecidos, respecto a los que sí podemos hacer algo.

Hablábamos hace un momento de Jacques Lacan. No era por casualidad. En 1932 hizo, en su tesis, una crítica violenta de la noción de constitución. Aparentemente nos apartamos de sus conclusiones, pero se entenderá nuestra disidencia cuando recordemos que nosotros sustituimos la noción de constitución, en el sentido que le daba la escuela francesa, por la de estructura, «englobando la vida psíquica inconsciente tal como podemos conocerla parcialmente, en particular bajo la forma de reprimido y de represor, en tanto que estos elementos participan activamente en la organización propia de cada individualidad psíquica»[32].

Hemos visto que Jean Veneuse revela al examinarlo una estructura de abandónico del tipo negativo-agresivo. Se puede intentar explicar esto reactivamente, es decir, por la interacción ambiente-individuo, y prescribir, por ejemplo, un cambio de ambiente, «un cambio de aires». Justamente, nos hemos dado cuenta de que en este caso la estructura permanece. El cambio de aires que se impone Jean Veneuse no tenía como fin situarlo en cuanto hombre; no tenía como fin dar una forma sana al mundo; no buscaba para nada esa pregnancia característica del equilibrio psicosocial, sino más bien una confirmación de su neurosis externizadora.

La estructura neurótica de un individuo será justamente la elaboración, la formación, la eclosión en el yo de nudos conflictivos procedentes, por una parte, del

[32] *Ibid.*, p. 54.

ambiente y, por otra, de la forma absolutamente personal en la que ese individuo reacciona a esas influencias.

Igual que había un intento de engaño al querer inferir del comportamiento de Nini y de Mayotte Capécia una ley general del comportamiento de la negra frente al blanco, sería, afirmémoslo, una falta de objetividad extender la actitud de Veneuse al hombre de color en tanto que tal. Nos gustaría haber conseguido deponer toda tentativa de relacionar los fracasos de un Jean Veneuse con la mayor o menor concentración de melanina de su epidermis.

Es necesario que ese mito sexual (la búsqueda de la carne blanca) no vuelva, transitado por las conciencias alienadas, a estorbar una comprensión activa.

De ninguna forma mi color debe ser sentido como una tara. A partir del momento en el que el *negro* acepta la división impuesta por el europeo, no conoce ya tregua y «así, ¿no es comprensible que trate de elevarse hasta el blanco? ¿Elevarse en una gama de colores a los que asigna una especie de jerarquía?»[33].

Nosotros veremos que otra solución es posible. Ésta implica una reestructuración del mundo.

---

[33] Claude Nordey (ed.), *L'homme de couleur,* París, Coll. Présences, Plon, 1939.

IV Del supuesto complejo de dependencia del colonizado

No hay en este mundo un pobre tipo linchado,un pobre hombre torturado, en el que yo no sea asesinado y humillado.

Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient,* 1958.

Cuando empezamos este trabajo sólo teníamos unos pocos estudios de Octave Mannoni publicados en la revista *Psyché*. Nos propusimos escribir al autor para rogarle que nos comunicara las conclusiones a las que había llegado. Luego supimos que iba a publicarse una obra que compendiaría sus reflexiones. Esa obra se publicó: *Psychologie de la colonisation*. Vamos a estudiarla.

Antes de entrar en detalles, digamos que el pensamiento analítico es honesto. Habiendo vivido hasta el extremo la ambivalencia inherente a la situación colonial, Mannoni ha llegado a una aprehensión, desgraciadamente demasiado exhaustiva, de los fenómenos psicológicos que rigen las relaciones entre el indígena y el colonizador.

La característica fundamental de la investigación psicológica actual parece consistir en alcanzar una cierta exhaustividad. Pero no se debe perder de vista lo real.

Mostraremos que Mannoni, aunque haya consagrado 225 páginas al estudio de la situación colonial, no ha comprendido sus verdaderos componentes.

Cuando se aborda un problema tan importante como el inventario de las posibilidades de comprensión de dos pueblos diferentes, hay que redoblar la atención.

Somos deudores de Mannoni, porque ha introducido en el procedimiento dos elementos cuya importancia no podría escapársele a nadie.

Un análisis rápido había parecido descartar la subjetividad de este ámbito. El estudio de Mannoni es una investigación sincera, pues se propone mostrar que no podríamos explicar al hombre fuera de esa posibilidad que él tiene de asumir o negar

una situación dada. El problema de la colonización conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones.

Paralelamente, no podríamos sino mostrar nuestra adhesión a esa parte del trabajo de Mannoni que tiende a patologizar el conflicto, es decir, a demostrar que al blanco colonizador solamente lo mueve su deseo de terminar con una insatisfacción, sobre el plano de la sobrecompensación adleriana.

En cualquier caso, nos descubrimos opuestos a él cuando leemos esta frase: «El hecho de que un malgache *adulto* aislado en otro ambiente pueda devenir sensible a la inferioridad de tipo clásico, prueba de forma casi irrefutable que, desde su infancia, existía en él un germen de inferioridad»[1].

Cuando leemos ese pasaje sentimos que algo zozobra y la «objetividad» del autor casi nos induce a error.

Con fervor, sin embargo, hemos intentado recuperar la línea de orientación, el tema fundamental del libro: «La idea central es que el contacto entre "civilizados" y "primitivos" crea una situación particular (la situación colonial) que hace *aparecer* un conjunto de ilusiones y malentendidos que sólo el análisis psicológico puede situar y definir»[2].

Entonces, si ese es el punto de partida de Mannoni, ¿por qué quiere hacer del complejo de inferioridad algo preexistente a la colonización? Reconocemos ahí el mecanismo de explicación que se daría en psiquiatría: hay formas latentes de la psicosis que se manifiestan tras un traumatismo. Y en cirugía la aparición de varices en un individuo no procede de su obligación de estar diez horas de pie, sino más bien de una fragilidad constitucional de la red venosa; la forma de trabajo no es más que una condición favorecedora, y el experto dictamina que la responsabilidad del patrón es muy limitada.

Antes de abordar en detalle las conclusiones de Mannoni, querríamos precisar nuestra posición. De una vez por todas, planteamos este principio: una sociedad es racista o no lo es. Hasta que no se asuma esta evidencia se dejarán de lado un enorme número de problemas. Decir, por ejemplo, que el norte de Francia es más racista que el sur; que el racismo es cosa de subalternos, luego no afecta nada a la elite; que Francia es el país menos racista del mundo, son cosas de gente incapaz de reflexionar correctamente.

Para demostrarnos que el racismo no reproduce la situación económica, el autor nos recuerda que «en Sudáfrica, los obreros blancos se muestran tanto y a veces más racistas que los dirigentes y los patronos»[3].

---

[1] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 32.

[2] *Ibid.,* p. 11 de la cubierta. La cursiva es del autor.

[3] *Ibid.,* p.16.

Con perdón, pero nos gustaría que los que se encargan de describir la colonización recuerden una cosa: es utópico investigar en qué se diferencia un comportamiento inhumano de otro comportamiento inhumano. No queremos para nada agobiar al mundo con nuestros problemas, pero sí querríamos buenamente preguntar al señor Mannoni si no cree que, para un judío, las diferencias entre el antisemitismo de Maurras y el de Goebbels son impalpables.

Al término de una representación de *La puta respetuosa,* en el norte de África, un general le decía a Sartre: «Estaría bien que su obra se representara en el África negra. Muestra muy bien hasta qué punto el negro en un país francés es mucho más feliz que su congénere estadounidense».

Yo creo sinceramente que una experiencia subjetiva puede ser comprendida por otro; y no me gusta nada llegar a decir: el problema negro es mi problema, sólo mío, y después ponerme a estudiarlo. Pero me da la impresión de que Octave Mannoni no ha intentado sentir por dentro la desesperación del hombre de color frente al blanco. Yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, es falso: no me es posible ser objetivo.

¿De verdad hay una diferencia entre un racismo y otro? ¿No vemos en ello la misma caída, la misma debilidad del hombre?

Mannoni considera que el blanco pobre de Sudáfrica odia al negro con independencia de todo proceso económico. Aunque se pueda comprender esa actitud evocando la mentalidad antisemita («Así diría sin problemas que el antisemitismo es un esnobismo del pobre. Parece, en efecto, que la mayoría de los ricos *emplean*[4] esa pasión más que se abandonan a ella, tienen cosas mejores que hacer. Se propaga normalmente entre las clases medias, ¡justamente porque no poseen ni tierra, ni castillo, ni casa! Al tratar al judío como un ser inferior y pernicioso afirmo con las mismas que yo pertenezco a una elite»[5]) podríamos responder que ese desplazamiento de la agresividad del proletariado blanco sobre el proletariado negro es fundamentalmente una consecuencia de la estructura económica de Sudáfrica.

¿Qué es Sudáfrica? Una caldera en la que 2.530.000 blancos machacan y acorralan a 13.000.000 negros. Si los blancos pobres odian a los *negros* no es, como diría Mannoni, porque «el racismo es obra de pequeños comerciantes y pequeños colonos que se han afanado mucho sin gran éxito»[6]. No. Es porque la estructura de Sudáfrica es una estructura racista:

---

[4] Cursiva del autor.

[5] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive,* París, Paul Morihien, 1946, p. 32.

[6] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p.16.

Negrofilia y filantropía son insultos en Sudáfrica [...]. El objetivo es separar a los indígenas de los europeos, territorialmente, económicamente y sobre el terreno político, y permitirles edificar su propia civilización bajo la dirección y autoridad de los blancos, pero con un contacto reducido al mínimo entre las razas. El objetivo es reservar territorios a los indígenas y obligar a la mayoría de ellos a vivir allí [...] La competencia económica sería suprimida y ello constituiría un camino preparado *para la rehabilitación de los «blancos pobres» que forman casi el 50 por 100 de la población europea [...].*

No es exagerado decir que la mayoría de los sudafricanos experimentan una repugnancia casi física ante todo lo que coloque a un indígena o a una persona de color a su mismo nivel[7].

Para terminar con el argumento de Octave Mannoni, recordamos que «la barrera económica se debe, entre otras causas, al miedo a la competencia y al deseo de proteger la clase de los blancos pobres que forman la población europea y de evitar que estos caigan aún más bajo».

Mannoni continúa: «La explotación colonial no se confunde con las otras formas de explotación, el racismo colonial difiere de los otros racismos...»[8]. El autor habla de fenomenología, de psicoanálisis, de unidad humana, pero nosotros querríamos que esos términos revistieran en su obra un carácter más concreto. Todas las formas de explotación se parecen. Todas quieren buscar su necesidad en un decreto cualquiera de orden bíblico. Todas las formas de explotación son idénticas, porque todas ellas se aplican a un mismo «objeto»: el hombre. Al querer considerar la estructura de tal explotación o de tal otra sobre el plano de la abstracción se enmascara el problema capital, fundamental, que es el de devolver el hombre a su lugar.

El racismo colonial no difiere de los otros racismos.

El antisemitismo me afecta en plena carne, me amotino, una contestación horrible me hace palidecer, se me niega la posibilidad de ser un hombre. No puedo no solidarizarme con la suerte destinada a mi hermano. Cada uno de mis actos implica al hombre. Cada una de mis reticencias, cada una de mis cobardías manifiesta al hombre[9]. Nos parece también oír a Césaire: «Cuando aprieto el botón de mi radio

---

[7] Reverendo padre Oswin Magrath, del convento dominico de San Nicolás, Stallenbosch, África Austral inglesa, en C. Nordey (ed.), *L'homme de couleur,* cit., p. 140. Cursiva del autor.

[8] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 19.

[9] Al escribir esto, pensamos en la culpabilidad metafísica de Jaspers: «Existe entre los hombres, por el hecho de ser hombres, una solidaridad en virtud de la cual cada uno se ve corresponsable de toda injusticia y de todo mal cometido en el mundo, y en particular de los crímenes cometidos en su presencia, o sin que los ignore. Si no hago todo lo que puedo por evitarlos, soy cómplice. Si no he arriesgado mi vida para evitar el asesinato de otros hombres, si me he quedado a un lado, me siento culpable en un sentido que no puede comprenderse de forma adecuada ni jurídica, ni política, ni

y oigo que en Estados Unidos los *negros* son linchados digo que nos han mentido: Hitler no ha muerto; cuando enciendo la radio y me entero de que hay judíos insultados, despreciados, pogromizados, digo que nos han mentido: Hitler no ha muerto; cuando, en fin, enciendo la radio y me entero de que en África el trabajo forzado está instituido, legalizado, digo que, verdaderamente, nos han mentido: Hitler no ha muerto»[10].

Sí. La civilización europea y sus representantes más cualificados son responsables del racismo colonial[11]; y volvemos a recurrir a Césaire:

> Y entonces, un buen día, la burguesía es despertada por un golpe formidable que le viene devuelto: la GESTAPO se afana, las prisiones se llenan, los torturadores inventan, sutilizan, discuten en torno a los potros de tortura.
>
> Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: «¡Qué curioso! Pero ¡bah! es el nazismo, ya pasará!» Y esperamos, nos esperanzamos; y nos callamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de en-

---

moralmente [...]. Que yo siga viviendo después de que cosas así hayan pasado es algo que pesa sobre mí como una culpabilidad inexpiable. En alguna parte de la profundidad de las relaciones humanas se impone una exigencia absoluta: en caso de ataque criminal o de condiciones de vida que amenazan el ser físico, no aceptar otra cosa que vivir todos juntos o ninguno.» (Karl Jaspers, *Die Schuldfrage,* Heidelberg y Zürich, 1946 [ed. cast.: *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania,* Barcelona, Paidós, 1998]. Jaspers declara que la instancia competente es Dios. Es fácil ver que Dios no tiene nada que hacer aquí. A menos que no se quiera explicitar esta obligación por la realidad humana de sentirnos responsables de nuestros semejantes. Responsables en ese sentido en el que el menor de mis actos compromete a la humanidad. Cada acto es respuesta o pregunta. Ambas cosas, quizá. Al expresar una determinada forma por la que mi ser se sobrepasa, afirmo el valor de mi acto para otro. De manera inversa, la pasividad observada en los momentos conflictivos de la historia se interpreta como fracaso de esta obligación. Jung, en *Aspects du drame contemporain* (1948), dice que toda Europa debería responder de los crímenes cometidos por la barbarie nazi ante un asiático o un hindú. Otra autora, Maryse Choisy, en *L'anneau de polycrate* (París, Psyché, 1948), ha podido describir la culpabilidad que fue el destino de los «neutrales» durante la ocupación. Ellos se sentían confusamente responsables de todos esos muertos y de todos los Buchenwald.

10 Cito de memoria. A. Césaire, *Discours politiques,* Campaña electoral de 1945, Fort-de-France.

11 «La civilización europea y sus representantes más cualificados no son responsables del racismo colonial; éste es, por el contrario, obra de subalternos y pequeños comerciantes, de colonos que se han afanado mucho sin gran éxito», O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 16.

gullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana, por todas las fisuras de ésta[12].

Cada vez que vemos a los árabes, con aire perseguido, desconfiados, huidizos, cubiertos con esas largas ropas desgarradas que parecen fabricadas a propósito nos decimos: Mannoni se equivoca. Muchas veces nos han arrestado a pleno sol inspectores de policía que nos tomaban por un árabe y que, cuando descubrían nuestro origen, se apresuraban a disculparse: «Sabemos bien que un martinicano es diferente que un árabe». Protestábamos verbalmente, nos decían: «Vosotros no les conocéis». En verdad, señor Mannoni, se equivoca. Porque, ¿qué quiere decir esta frase: «La civilización europea y sus representantes más cualificados no son responsables del racismo colonial»? ¿Qué otra cosa significa sino que el colonialismo es la obra de aventureros y de políticos, que los «representantes más cualificados» se mantienen, en efecto, por encima del jaleo? Pero, dice Francis Jeanson, todo ciudadano de una nación es responsable de los actos perpetrados en nombre de esa nación:

> Día tras día, este sistema desarrolla a vuestro alrededor sus consecuencias perniciosas, día tras día sus promotores os traicionan, desarrollando en nombre de Francia una política lo más ajena posible, no solamente a vuestros verdaderos intereses, sino también a vuestras exigencias más profundas [...] Os vanagloriáis de manteneros a distancia de un determinado orden de realidades: dejáis así las manos libres a los que las atmósferas malsanas no podrían detener, porque ellos mismos las crean con su propio comportamiento. Y si lográis, aparentemente, no ensuciaros es porque otros se ensucian en vuestro lugar. *Tenéis pistoleros* y, a fin de cuentas, vosotros sois los verdaderos culpables; porque sin vosotros, sin vuestra negligente ceguera, esos hombres no podrían emprender una acción que a vosotros os condena tanto como a ellos les deshonra[13].

Decíamos hace un momento que Sudafrica tenía una estructura racista. Vamos más lejos y decimos que Europa tiene una estructura racista. Es obvio que a Mannoni no le interesa ese problema, puesto que dice: «Francia es el país menos racista del mundo»[14]. Buenos *negros,* regocijaos de ser franceses, aunque sea un poco duro, porque en Estados Unidos vuestros congéneres son mucho más infelices que vosotros... Francia es un país racista, pues el mito del *negro*-malo forma parte del inconsciente de la colectividad. Lo demostraremos más adelante (capítulo VI).

---

[12] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme,* París, Ed. Réclames, 1950, pp. 14-15 [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, 2007].

[13] Francis Jeanson, «Cette Algérie conquise et pacifiée...», *Esprit,* abril de 1950, p. 624.

[14] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 31.

Continuemos con Mannoni: «Un complejo de inferioridad ligado al color de la piel no se observa, en efecto, más que en los individuos que viven en minoría en un ambiente de otro color; en una colectividad bastante homogénea, como la colectividad malgache, donde las estructuras sociales son todavía bastante sólidas, no se encuentra un complejo de inferioridad más que en casos excepcionales»[15].

Una vez más, pedimos algo de circunspección al autor. Un blanco en las colonias nunca se ha sentido inferior por lo que es. Como bien dice Mannoni: «Será dios o será devorado». El colonizador, aunque «en minoría», no se siente inferiorizado. En Martinica hay 200 blancos que se consideran superiores a 300.000 elementos de color. En África meridional hay 2.000.000 de blancos contra cerca de 13.000.000 de indígenas, y a ningún indígena se le ha pasado por la cabeza el sentirse superior a un blanco en minoría.

Aunque los descubrimientos de Adler y los no menos interesantes de Kuenkel explican determinados comportamientos neuróticos, no hay que inferir de ahí leyes que se aplicarían a problemas infinitamente complejos. La inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: *el racista crea al inferiorizado.*

En esta conclusión coincidimos con Sartre: «El judío es un hombre al que los otros hombres consideran judío: esta es la pura verdad de la que hay que partir [...] el antisemita *hace* al judío»[16].

¿En qué se convierten los casos excepcionales de los que nos habla Mannoni? Son sencillamente aquellos en los que el evolucionado se descubre de repente rechazado por una civilización que sin embargo ha asimilado. De tal suerte que la conclusión sería la siguiente: en la medida en que el «verdadero malgache» del autor asume su «conducta dependiente», todo ocurre para lo mejor; pero, si olvida su lugar, si se le mete en la cabeza igualarse al europeo, entonces el susodicho europeo se enfada y rechaza al insolente que, en esta ocasión y en este «caso excepcional», paga con un complejo de inferioridad su rechazo de la dependencia.

Hemos detectado antes, en algunas alegaciones de Mannoni, un equívoco como mínimo peligroso. En efecto, deja al malgache elegir entre la inferioridad y la dependencia. Fuera de estas dos soluciones no hay salvación. «Cuando él (el malgache) consigue establecer en la vida estas relaciones (de dependencia) con los superiores, su inferioridad no le molesta, todo va bien. Cuando no lo consigue, cuando su posición de inseguridad no se regulariza de esta manera, lo siente un fracaso»[17].

---

15 *Ibid.,* p. 108.

16 J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive,* cit., pp. 88-89.

17 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 61.

La primera preocupación de Mannoni había sido criticar los métodos hasta entonces empleados por los diferentes etnógrafos que se habían asomado a las poblaciones primitivas. Pero vemos el reproche que tenemos que dirigir a su obra.

Tras haber encerrado al malgache en sus costumbres, tras haber hecho un análisis unilateral de su visión del mundo, tras haber descrito al malgache en un círculo cerrado, tras haber dicho que el malgache mantiene relaciones de dependencia con los ancestros, características altamente tribales, el autor, despreciando toda objetividad, aplica sus conclusiones a una comprensión bilateral, ignorando voluntariamente que desde Galliéni el malgache ya no existe.

Lo que le pedíamos a Mannoni era que nos explicara la situación colonial. Singularmente, olvida hacerlo. Nada se pierde, nada se crea, estamos de acuerdo. Parodiando a Hegel, Georges Balandier, en un estudio[18] que ha consagrado a Kardiner y Linton, escribe a propósito de la dinámica de la personalidad: «El último de sus estados es el resultado de todos los estados antecedentes y debe contener todos los principios». Una *boutade,* pero que sigue siendo la regla de numerosos investigadores. Las reacciones, los comportamientos que han nacido de la llegada europea a Madagascar no han venido para sumarse a los preexistentes. No ha habido un aumento del bloque psíquico anterior. Si, por ejemplo, los marcianos se pusieran a colonizar a los terrícolas, no a iniciarlos en la cultura marciana sino literalmente a *colonizarlos,* dudaríamos de lo perenne de cualquier personalidad. Kardiner endereza muchos juicios al escribir: «Enseñar el cristianismo a las gentes de Alor es una empresa quijotesca [...] (Ello) no tiene ningún sentido, en tanto la personalidad queda construida con elementos que están en completa desarmonía con la doctrina cristiana: es sin duda alguna empezar por el extremo malo»[19] y si los negros son impermeables a las enseñanzas de Cristo, no es, en absoluto, porque sean incapaces de asimilarlas. Comprender cualquier cosa nueva nos pide disponernos a ello, prepararnos, exige una nueva predisposición. Es utópico esperar del *negro* o del árabe que realicen el esfuerzo de insertar valores extraños en su *Weltsanchauung* cuando apenas sacian su hambre. Pedirle a un *negro* del Alto Níger que se calce, decir que es incapaz de llegar a ser un Schubert, no es algo menos absurdo que sorprenderse de que un obrero de Renault no consagre sus veladas al estudio del lirismo en la literatura hindú o declarar que nunca será un Einstein.

En efecto, en lo absoluto, nada se opone a tales cosas. Nada, excepto que los interesados no tienen la posibilidad de lograrlas.

Pero, ¡no se quejan! La prueba:

---

[18] Georges Balandier, «Oú l'ethnologie retrouve l'unité de l'homme», *Esprit,* abril de 1950.

[19] *Ibid.,* p. 619.

Al morir el alba, más allá de mi padre, de mi madre, la choza agrietada de ampollas como el pecado atormentador de la sífilis, y el techo delgado remendado con latas de petróleo, lo que hace verdaderos pantanos de herrumbre en la pasta gris sorda apestosa de la paja, y cuando el viento sopla, estos disparates hacen un ruido extraño, como de fritura, luego como de un tizón que sumergiera en el agua con el humo y las ramitas que vuelan... Y el lecho de tarima, del que se levantó mi raza, toda mi raza de este lecho de tarima, con sus patas de latas de queroseno como si tuviera elefantiasis, y su piel de chivo y sus hojas secas de plátano, y sus andrajos; una nostalgia de colchón, el lecho de mi abuela. (Encima del lecho en un pote colmado de aceite un cabo de vela, su llama baila como un grueso insecto... sobre la bacinica en letras de oro: GRACIAS)[20].

Desgraciadamente,

esta actitud, este comportamiento, esta vida tropezada, atrapada con el lazo de la vergüenza y el desastre, se insurge, se protesta, protesta, ladra y por mi vida que preguntas:

—¿Qué se puede hacer?

—¡Comenzar!

—¿Comenzar qué?

—La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba![21].

Lo que ha olvidado Mannoni es que el malgache ya no existe. Ha olvidado que el malgache *existe con el europeo*. El blanco que llegó a Madagascar trastrocó los horizontes y los mecanismos psicológicos. Todo el mundo lo ha dicho, la alteridad para el negro no es el negro, sino el blanco. Una isla como Madagascar, invadida de un día para otro por los «pioneros de la civilización», incluso si esos pioneros se comportaron lo mejor que pudieron, sufrió una desestructuración. Además, lo dice Mannoni: «al principio de la colonización, cada tribu quería tener su blanco»[22]. Que esto se explique por los mecanismos mágico-totémicos, por una necesidad de contacto con el Dios terrible o por la ilustración de un sistema de dependencia, el hecho cierto sigue siendo que algo nuevo se ha producido en esta isla y que hay que tenerlo en cuenta (bajo pena de volver, si no, el análisis falso, absurdo, caduco). Una nueva aportación ha intervenido y hay que tratar de comprender las nuevas relaciones.

El blanco desembarcando en Madagascar provocó una herida absoluta. Las consecuencias de esta irrupción europea en Madagascar no son únicamente psicológi-

---

[20] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* cit., p. 56; *Retorno al país natal,* cit., pp. 23-24.

[21] *Ibid.,* p. 56. Traducción modificada. *[N. de la T.]*

[22] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 81.

cas, pues, como todo el mundo ha dicho, existen relaciones internas entre la conciencia y el contexto social.

¿Las consecuencias económicas? ¡Pero lo que hay que hacer es el juicio a la colonización!

Sigamos nuestro estudio.

> En términos abstractos, el malgache puede soportar no ser un hombre blanco. Lo que le resulta cruel es el haber descubierto primero que es un hombre (por identificación) y *después* que esta unidad se divide en blancos y negros. Si el malgache «abandonado» o «traicionado» conserva su identificación, ésta se vuelve entonces reivindicadora; y él exigirá *igualdades* de las que no sentía para nada la necesidad. Esas igualdades le habrían resultado ventajosas antes de haberlas reclamado, pero después son un remedio insuficiente para sus males: pues todo progreso en las igualdades posibles hará aún más insoportables las diferencias que de golpe aparecen como dolorosamente imborrables. De esta forma pasa (el malgache) de la dependencia a la inferioridad psicológica[23].

Aquí de nuevo nos topamos con el mismo malentendido. Es en efecto evidente que el malgache puede perfectamente soportar no ser un blanco. Un malgache es un malgache; o, mejor no, un malgache no *es* un malgache, su «malgachería» no existe en absoluto. Si es malgache lo es porque llega el blanco y si, en un momento dado de su historia, se ha visto conducido a plantearse la cuestión de saber si era o no un hombre, es porque se le discutía esa realidad de hombre. Dicho de otro modo, yo empiezo a sufrir por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebata todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco, «que soy una bestia; que mi pueblo y yo somos un repugnante estercolero ambulante que prometía tiernas cañas y algodón sedoso, y que no tengo nada que hacer en el mundo»[24]. Entonces intentaré simplemente hacerme blanco, es decir, obligaré al blanco a reconocer mi humanidad. Pero, nos dirá Mannoni, no podéis, porque en lo más profundo de vosotros existe un complejo de dependencia.

«No todos los pueblos son aptos para ser colonizados, sólo aquellos que poseen esa necesidad». Y, más adelante: «Casi en todas partes donde los europeos han fundado colonias del tipo de las que actualmente "se cuestionan" se puede decir que se les esperaba e incluso se les deseaba en el inconsciente de sus súbditos. Por todas

---

[23] *Ibid.*, p. 85.

[24] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* cit.; *Retorno al país natal,* cit., p.43.

partes había leyendas que los prefiguraban bajo la forma de extranjeros llegados de la mar y destinados a traer el bienestar»[25].

Como puede comprobarse, el blanco obedece a un complejo de autoridad, a un complejo de jefe, mientras que el malgache obedece a un complejo de dependencia. Todo el mundo está satisfecho.

Cuando se trata de comprender por qué el europeo, el extranjero, fue llamado *vazaha,* es decir, «honorable extranjero»; cuando se trata de comprender por qué los europeos náufragos fueron acogidos con los brazos abiertos, por qué el europeo, el extranjero, nunca es concebido como enemigo; en lugar de hacerlo a partir de la humanidad, de la bienvenida, de la amabilidad, rasgos fundamentales de lo que Césaire llama las «viejas civilizaciones corteses», se nos dice que se debe, simplemente, a que en los «jeroglíficos fatídicos» (en el inconsciente en particular) estaba inscrito algo que hacía del blanco el amo esperado. El inconsciente, sí, está ahí. Pero no hay que extrapolar. Un *negro* me cuenta el siguiente sueño: «Camino desde hace largo rato, estoy muy cansado, tengo la sensación de que me espera algo, atravieso barreras y paredes, llego a una habitación vacía y, tras una puerta, oigo ruido, dudo antes de entrar, finalmente me decido, entro y en esa segunda habitación hay blancos y constato que yo también soy blanco». Cuando trato de entender ese sueño, de analizarlo, sabiendo que este amigo tiene dificultades para avanzar, concluyo que ese sueño cumple un deseo inconsciente. Pero cuando, fuera de mi laboratorio de psicoanalista, se trata de integrar mis conclusiones en el contexto del mundo, diré:

1. Mi paciente sufre un complejo de inferioridad. Su estructura psíquica corre el peligro de disolverse. Se trata de conservarla y, poco a poco, de liberarle de ese deseo inconsciente.
2. Si él se encuentra hasta este punto sumergido en el deseo de ser blanco es porque vive en una sociedad que hace posible su complejo de inferioridad, en una sociedad que extrae su consistencia del mantenimiento de ese complejo, en una sociedad que afirma la superioridad de una raza; en la exacta medida en que la sociedad le plantea dificultades, él se encuentra colocado en una situación neurótica.

Lo que aparece entonces es la necesidad de una acción pareja sobre el individuo y sobre el grupo. Como psicoanalista debo ayudar a mi cliente a que conciencie su inconsciente, a que no intente una lactificación alucinatoria, sino que actúe, por el contrario, en el sentido de un cambio de las estructuras sociales.

---

[25] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., pp. 87-88.

Dicho de otra manera, el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole «guardar las distancias»; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales.

Octave Mannoni, preocupado por abordar el problema desde todos los ángulos, no ha descuidado interrogar el inconsciente del malgache.

Analiza para ello siete sueños: siete relatos que nos entregan el inconsciente, y entre los cuales encontramos seis que manifiestan una dominante de terror. Varios niños y un adulto nos comunican sus sueños y los vemos así temblorosos, huidizos, desgraciados.

Sueño del cocinero:

> Me persigue un toro *negro*[26], furioso. Aterrorizado, subo a un árbol, del que bajo cuando ha pasado el peligro. Bajo temblando de pies a cabeza.

Sueño de Rahevi, niño de trece años:

> Paseando por el bosque me encuentro con dos hombres *negros*[27]. «¡Ah! –me digo–, estoy perdido». Me dispongo a (quiero) huir, pero es imposible. Me rodean y parlotean a su modo. Yo creo que dicen: «Vas a ver lo que es la muerte». Tiemblo de miedo y les digo: «¡Déjenme señor, tengo mucho miedo!». Uno de esos hombres habla francés, pero a pesar de todo me dicen: «Ven ante nuestro jefe». Nos encaminamos hacia allí. Me hacen ir delante y me enseñan sus fusiles. Mi miedo (se) redobla pero antes de llegar a su campamento tenemos que atravesar una corriente de agua. Yo (me) hundo hasta el fondo del agua. Gracias a mi sangre fría llego hasta una gruta de piedra y me escondo dentro. Cuando los dos hombres se van, huyo y vuelvo a casa de mis padres [...].

Sueño de Josette:

> El sujeto (una joven) está perdido y sentado en un tronco de árbol tumbado. Una mujer vestida con un traje blanco le hace saber que está en medio de bandidos. El relato

[26] Cursiva del autor.
[27] Cursiva del autor.

continúa así: «Yo soy estudiante», responde ella temblando, «y cuando volvía de la escuela, me he perdido aquí». Ella me dice: «Sigue ese camino y llegarás a tu casa».

Sueño de Razafi, chico entre trece y catorce años:

Es perseguido por *tirailleurs* (senegaleses) que al correr «hacen un ruido como de caballos al galope», «le muestran sus fusiles». El sujeto escapa haciéndose invisible. Sube una escalera y encuentra la puerta de su casa [...].

Sueño de Elphine, chica entre trece y catorce años:

Sueño con un buey *negro*[28] que me persigue con saña. El buey es fuerte. Su cabeza, casi tachonada de blanco (*sic*) luce dos largos cuernos muy puntiagudos. «¡Ah, qué desgracia!», me digo. «El sendero se estrecha, ¿qué puedo hacer?». Examino un mango. ¡Oh! Me he caído en los arbustos. Entonces él apoya sus cuernos contra mí. Mi intestino sale y él se lo come [...].

Sueño de Raza:

En su sueño el sujeto oye decir en la escuela que vienen los senegaleses. «Salgo al patio del colegio para verlo». Los senegaleses, en efecto, vienen. Huye y coge el camino de casa. «Pero nuestra casa ha sido dispersada por ellos [...]».

Sueño de Si, chico de catorce años:

Me paseo por el jardín, noto como una sombra detrás de mí. Las hojas chocan a mi alrededor y caen como si hubiera un bandido que quisiera cogerme. Caminando por todas las calles, la sombra aún me seguía. Entonces me entró miedo y empecé a huir, pero la sombra daba enormes pasos y extendía su gran mano para cogerme por la ropa. Notaba que mi camisa se desgarraba y gritaba. Al oír ese grito mi padre salía sobresaltado de la cama y me miraba, pero la gran s*ombra* desaparecía y yo ya no tenía ese enorme miedo[29].

Hará ya unos diez años, nos sorprendió constatar que los norteafricanos odiaban a los hombres de color. Nos resultaba verdaderamente imposible entrar en contacto con los indígenas. Dejamos África en dirección a Francia sin haber entendido la razón de esta animosidad. Sin embargo, algunos hechos nos habían conducido a re-

[28] Cursiva del autor.

[29] *Ibid.*, capítulo 1: «Les rèves», pp. 55-59.

flexionar. El francés no quiere al judío, que no quiere al árabe, que no quiere al *negro* [...]. Al árabe se le dice: «Si sois pobres es porque el judío os ha estafado y se lo ha llevado todo». Al judío se le dice: «No estáis en pie de igualdad con los árabes porque vosotros sois blancos y tenéis a Bergson y a Einstein». Al *negro* se le dice: «Sois los mejores soldados del Imperio francés, los árabes se creen superiores a vosotros, pero se equivocan». De hecho no es verdad, no se le dice nada al *negro*, no hay que decirle nada. El *tirailleur* senegalés es un *tirailleur*, el buen soldado de su capitán, el valiente que sólo sabe la consigna.

—Tú no pasar.
—¿Por qué?
—Yo no saber. Tú no pasar.

El blanco, incapaz de hacer frente a todas las reivindicaciones, se descarga de responsabilidades. Yo a ese proceso lo llamo la repartición racial de la culpabilidad.

Decíamos que algunos hechos nos habían sorprendido. Cada vez que había un movimiento insurreccional, la autoridad militar sólo alineaba a soldados de color. Son los «pueblos de color» los que aniquilan los intentos de liberación de otros «pueblos de color», como prueba de que no había ninguna razón para universalizar el proceso: si a los árabes, esos farsantes, se les metía en la cabeza rebelarse no era en nombre de principios confesables, sino simplemente con el fin de despejar su inconsciente de «morito».

Desde el punto de vista africano, decía un estudiante de color en el XXV Congreso de Estudiantes Católicos, en el curso del debate sobre Madagascar, «me rebelo contra el envío de *tirailleurs* senegaleses y de los abusos que se han cometido allí». Sabemos, por otra parte, que uno de los torturadores de la comisaría de policía de Antananarivo era senegalés. Así, sabiendo todo esto, sabiendo lo que puede ser para un malgache el arquetipo senegalés, los descubrimientos de Freud no son de ninguna utilidad. Se trata de resituar esos sueños *en su tiempo*, y ese tiempo es el período durante el que 80.000 indígenas fueron asesinados, es decir, un habitante de cada cincuenta; *y en su lugar*, y ese lugar es una isla de cuatro millones de habitantes en la que no puede instaurarse ninguna relación verdadera, en la que las disensiones estallan por todas partes, en la que la mentira y la demagogia son los únicos amos[30].

---

[30] Nos remitimos a las declaraciones hechas en el juicio de Antananarivo. Sesión del 9 de agosto. Rakotovao declara:

«El señor Baron me dice: "Como no has querido aceptar lo que acabo de decir, te voy a pasar a la sala de reflexiones" [...]. Pasé a la habitación de al lado. La sala de reflexiones en cuestión estaba ya llena de agua y, además, había también un barril lleno de agua sucia, por no decir otra cosa. El señor

Hay que decirlo, en ciertos momentos el *socius* es más importante que el hombre. Recuerdo a P. Naville escribiendo: «Hablar de los sueños de la sociedad como sueños del individuo, de las voluntades de poder colectivas como instintos sexuales personales, es invertir una vez más el orden natural de las cosas porque, por el contrario, son las condiciones económicas y sociales de las luchas de clases las que ex-

---

Baron me dice: "Este es el medio que te enseñará a aceptar lo que acabo de decirte que declares". El señor Baron ordenó a un senegalés que "me hiciera como a los otros". Me puso de rodillas, con los puños abiertos, después cogió una tenaza de madera y atrapó mis dos manos; después, estando de rodillas y con mis manos atrapadas, puso sus pies sobre mi nuca y me hundió la cabeza en el barril. Cuando vio que estaba a punto de desmayarme levantó el pie para dejarme tomar aire de nuevo. Y así se repitió hasta que quedé totalmente extenuado. Entonces dijo: "Llevadlo fuera y golpeadlo". El senegalés se sirvió de tendones de buey, pero el señor Baron entró en la sala de tortura y participó personalmente de la flagelación. Aquello duró, creo, quince minutos al término de los cuales declaré que no podía soportarlo más, porque, a pesar de mi juventud era insoportable. Entonces me dijo: "Tendrás que admitir lo que acabo de decirte!". "No, señor director, eso no es cierto". En ese momento me hicieron entrar en la habitación de tortura. Llamó a otro senegalés, porque con uno no bastaba, y le dio la orden de colgarme por los pies y meterme en el barril hasta el pecho. Y lo hicieron muchas veces. Al final, me dije: "¡Es demasiado! ¡Dejadme hablar con el señor Baron!", y le dije: "Pido al menos un trato digno de Francia, señor director», y él me contestó: "¡Este es el trato de Francia!". Como no podía más le dije: "Acepto pues la primera parte de su declaración". El señor Baron me contestó: "No, no quiero la primera parte, la quiero toda". "Entonces mentiría". "Mentira o no, tienes que aceptar lo que digo"».

La declaración continúa:

«Inmediatemente, el señor Baron dice: "Aplicadle otro tipo de tortura". En ese momento me llevan a la sala de al lado, donde había un pequeño escalón de cemento. Con los dos brazos atados a la espalda los dos senegaleses me levantaron los pies y me hicieron subir y bajar de esa manera el escalón. Aquello empezaba a ser insoportable y, aunque hubiera tenido fuerzas, no se podía aguantar. Le dije a los senegaleses: "Decidle a vuestro jefe que acepto lo que me hace decir"».

Sesión del 11 de agosto. El acusado Robert relata:

«El gendarme me cogió por el cuello del traje y me dio patadas por detrás y puñetazos en la cara. Después me hizo arrodillarme y el señor Baron empezó a golpearme. Sin saber cómo, se puso detrás de mí y noté un punto de fuego aplicado en la nuca. Al intentar protegerme me quemé las manos [...]. Una tercera vez perdí el conocimiento y no me acuerdo más de lo que pasó. El señor Baron me dijo que firmara un papel ya preparado; con una señal dije: "No". Entonces el director volvió a llamar al senegalés y este último me condujo sosteniéndome a otra sala de tortura: "Tienes que aceptar o morirás", dice el senegalés. "Peor para él, hay que empezar la operación, Jean", dice el director. Me ataron los dos brazos a la espalda, me pusieron de rodillas y me hundieron la cabeza en un barril lleno de agua. En el momento en el que estaba a punto de asfixiarme me sacaban. Y así muchas veces hasta que me agoté completamente [...]».

Recordemos, para que nadie lo ignore, que el testigo Rakotovao fue condenado a muerte. Entonces, cuando se leen estas cosas, nos parece que Mannoni ha dejado escapar una dimensión de los fenómenos que analiza: el toro negro, los hombres negros no son ni más ni menos que los senegaleses de la comisaría de policía.

plican y determinan las condiciones reales en las que se expresa la sexualidad individual, y el contenido de los sueños de un ser humano depende también, a fin de cuentas, de las condiciones generales de la civilización en la que vive»[31].

El toro negro furioso no es el falo. Los dos hombres negros no son los dos padres (uno representante del padre real, el otro el ancestro). He aquí lo que un análisis reposado hubiera podido dar, sobre la base misma de las conclusiones del señor Mannoni en el parágrafo precedente, «El culto de los muertos y la familia».

El fusil del *tirailleur* senegalés no es un pene, sino verdaderamente un fusil Lebel 1916. El buey negro y el bandido no son los *lolos,* «almas sustanciales», sino verdaderamente la irrupción, durante el sueño, de fantasmas reales. ¿Qué representa esta estereotipia, este tema central de los sueños, sino una vuelta al recto camino? Ya sean *tirailleurs negros,* ya sean toros *negros* tachonados de blanco en la cabeza, ya sea directamente una blanca, muy amable. ¿Qué encontramos una y otra vez en estos sueños si no esta idea central: «apartarse de la rutina es pasearse en el bosque; se encuentran con el toro que los devuelve derechitos a casa»[32]?

Malgaches, estad tranquilos, quedaos en vuestro lugar.

Tras haber descrito la psicología malgache, Octave Mannoni se propone explicar la razón de ser del colonialismo. Al hacer esto, añade un nuevo complejo a la lista preexistente: el «complejo de Próspero», definido como el conjunto de disposiciones neuróticas inconscientes que dibujan a la vez «la figura del paternalismo colonial» y «el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de un intento de violación (imaginario) por parte de un ser inferior»[33].

Próspero es, como vemos, el personaje principal de la obra de Shakespeare *La tempestad.* Enfrente se hallan Miranda, su hija, y Calibán. Ante Calibán, Próspero adopta una actitud que los americanos del Sur conocen bien. ¿No dicen ellos que los negros esperan la menor oportunidad de arrojarse sobre las mujeres blancas? En todo caso, lo interesante en esta parte de la obra es la intensidad con la que Octave Mannoni nos hace comprender los conflictos mal liquidados que parecen estar en la base de la vocación colonial. En efecto, nos dice,

> lo que le falta al colono y a Próspero, de ahí su decepción, es el mundo de los Otros, donde los otros se hacen respetar. El tipo colonial ha abandonado ese mundo, perseguido por la dificultad de admitir a los hombres tal y como son. Esta fuga se relaciona con una necesidad de dominación de origen infantil que la adaptación a lo social no ha logrado disciplinar. Poco importa que el colonial haya cedido «a la sola inquietud de viajar», al de-

---

31 Pierre Naville, *Psychologie, marxisme, matérialisme,* París, Marcel Rivière et Cie., 1948, p. 151.

32 O. Mannoni, , p. 71.

33 *Ibid.,* p. 108.

> seo de huir «del horror de su cuna» o de los «antiguos parapetos», o que desee, más burdamente, una «vida más generosa» [...]. Se trata siempre de un compromiso con la tentación de un mundo sin hombres[34].

Si a eso añadimos que muchos europeos se van a las colonias porque allí es posible enriquecerse en poco tiempo y que, excepto en contadas excepciones, el colonialista es un comerciante o, mejor dicho, un traficante, habremos captado la psicología del hombre que provoca en el autóctono «el sentimiento de inferioridad». En cuanto al «complejo de dependencia» malgache, al menos bajo la única forma en la que nos es accesible y analizable, procede, también él, de la llegada a la isla de colonizadores blancos. De su otra forma, de ese complejo original, en estado puro, que habría caracterizado la mentalidad malgache durante todo el período anterior, no nos parece que Octave Mannoni esté en absoluto autorizado para extraer la más mínima conclusión concerniente a la situación, los problemas o las posibilidades de los autóctonos en el período actual.

---

[34] *Ibid.,* p. 106.

V

La experiencia vivida del negro

«¡Sucio *negro*!» o, simplemente, «¡Mira, un *negro*!».

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena el deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en edio de otros objetos.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada libedora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía a ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. ro allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfuco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedareunidos por un otro yo.

Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de peñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por susto, el momento de «ser para el otro» del que habla Hegel, pero toda ontología uelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. Parece que esto no amado lo suficiente la atención de los que han escrito sobre la cuestión. Hay, en *eltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe explicación ontológica. Quizá se nos objete que es así también para todo indi-), pero eso sería enmascarar un problema fundamental. La ontología, cuando ıa vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comler el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente ıco. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene resistencia ıgica frente a los ojos del blanco. Los *negros,* de un día para otro, han tenido

dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía.

El negro en su tierra, en el siglo XX, desconoce el momento en el que su inferioridad pasa por el otro... Por supuesto que algunas veces hemos discutido sobre el problema negro con amigos o, en más escasas ocasiones, con negros estadounidenses. A coro protestábamos y afirmábamos la igualdad de los hombres ante el mundo. En las Antillas también teníamos ese pequeño hiato que existe entre la *békaille,* la mulatería y la negrada. Pero nos contentábamos con una comprensión intelectual de estas divergencias. De hecho, no era nada dramático. Y entonces...

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. Sé que si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa. Las cerillas están en el cajón de la izquierda, tendré que reclinarme un poco. Y todos estos gestos no los hago por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva).

Desde hace algunos años, hay laboratorios que tienen el proyecto de descubrir un suero de desnegrificación; hay laboratorios que, con toda la seriedad del mundo, han enjuagado sus pipetas, ajustado sus balanzas y emprendido investigaciones que permitan a los desgraciados *negros* blanquearse y de esta forma no soportar más el peso de esta maldición corporal. Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado «los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico y visual»[1], sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento.

«¡Mira, un *negro*!» Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención. Yo esbozaba una sonrisa.

«¡Mira, un *negro*!» Era cierto. Me divertía.

---

[1] Jean Lhermitte, *L'image de notre corps,* París, la Nouvelle Revue Critique, 1929, p. 17.

«¡Mira, un *negro*!» El círculo se cerraba poco a poco. Yo me divertía abiertamente.

«¡Mamá, mira ese *negro,* ¡tengo miedo!». ¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible.

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea...

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, «aquel negrito del África tropical...».

Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos.

Pero me negaba a toda tetanización afectiva. Quería ser hombre y nada más que hombre. Algunos me relacionaban con mis ancestros, esclavizados, linchados: decidí asumirlo. A través del plan universal del intelecto comprendí ese parentesco interno; yo era nieto de esclavos por la misma razón que el presidente Lebrun lo era de campesinos dúctiles y sumisos. En el fondo, la alerta se disipaba bastante rápido.

En Estados Unidos los *negros* son segregados. En América del Sur se azota en las calles y se ametralla a los huelguistas *negros.* En África occidental, el *negro* es una bestia. Y aquí, cerca de mí, justo al lado, este compañero de la facultad, oriundo de Argelia, que me dice: «Mientras hagamos del árabe un hombre como nosotros, ninguna solución será viable».

—Mira, oye, los prejuicios de color me son ajenos... Pero, vamos a ver, para nosotros no existen los prejuicios de color... Perfectamente, el *negro* es un hombre como nosotros... No porque sea *negro* va a ser menos inteligente que nosotros... Yo tuve un compañero senegalés en el regimiento, era muy hábil...

¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme?

—Martinicano, oriundo de «nuestras» viejas colonias.

¿Dónde esconderme?

—¡Mira el *negro*!... ¡Mamá, un *negro*!...
—¡Chitón! Se va a enfadar... No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...

Mi cuerpo se me devolvía plano, desconyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo, mira, un *negro,* hace frío, el *negro* tiembla, el *negro* tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del *negro,* el *negro* tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el *negro* tiembla de rabia, el niñito blanco se arroja a los brazos de su madre, mamá, el *negro* me va a comer.

Por todas partes el blanco, desde lo alto el cielo se arranca el ombligo, la tierra cruje bajo mis pies y un canto blanco, blanco. Toda esta blancura que me calcina...

Me siento al lado del fuego y descubro mi librea. No la había visto. Es efectivamente fea. Me paro porque, ¿quién me dirá qué es la belleza?

¿Dónde meterme ahora? Yo notaba que de las innumerables dispersiones de mi ser subía un flujo fácilmente reconocible. Iba a encolerizarme. Hacía tiempo que el fuego se había apagado y de nuevo el *negro* temblaba.

—Mira, qué *negro* tan hermoso...
—¡El hermoso *negro* le manda a la mierda, señora!

La vergüenza le adorna el rostro. Finalmente me había liberado de mis cavilaciones. De un solo golpe conseguía dos cosas: identificar a mis enemigos y montar un escándalo. Colmado. Ya podía ir a divertirme.

El campo de batalla delimitado, yo entraba en liza.

¿Cómo? Cuando olvidaba, perdonaba y no deseaba sino amar, me devolvían como una bofetada en plena cara, mi mensaje. El mundo blanco, el único honrado, me negaba toda participación. De un hombre se exigía una conducta de hombre. De mí, una conducta de hombre negro, o, al menos, una conducta de *negro.* Yo suspiraba por el mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo. Se me pedía que me confinara, que me encogiera.

¡Ya verían! Y, sin embargo, estaban avisados. ¿La esclavitud? Ya no se hablaba de ello, un mal recuerdo. ¿Mi supuesta inferioridad? Una chanza de la que mejor reírse. Yo olvidaba todo, pero con la condición de que el mundo no me

desnudara más su flanco. Tenía que probar mis incisivos. Los notaba robustos. Y entonces…

¿Cómo? Ahora que yo tenía todo el derecho de odiar, de detestar, ¿me rechazaban? Ahora que debería haber sido suplicado, requerido, ¿se me negaba todo reconocimiento?

Yo decidí, como me era imposible partir de un *complejo innato,* afirmarme en tanto que NEGRO. Como el otro dudaba en reconocerme, no me quedaba más que una solución. Darme a conocer.

Jean-Paul Sartre, en *Reflexiones sobre la cuestión judía* escribe: «Ellos (los judíos) se han dejado envenenar por una determinada representación que los otros tienen de ellos y viven en el temor de que sus actos no se conformen a ella, así podríamos decir que sus condiciones están perpetuamente sobredeterminadas desde el interior»[2].

En todo caso, el judío puede ser ignorado en su judeidad. No es íntegramente lo que es. Se le espera, se le aguarda. Sus actos, su comportamiento deciden en última instancia. Es un blanco y, fuera de algunos rasgos bastante discutibles, sucede que pasa inadvertido. Pertenece a la raza de los que nunca han conocido la antropofagia. ¡Qué idea también esa de devorar a su padre! Está bien, basta con no ser negro. Por supuesto, los judíos son molestados, ¡qué digo!, son perseguidos, exterminados, horneados, pero esas son historietas de familia. El judío deja de ser amado a partir del momento en el que se le reconoce. Pero conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de «la idea» que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia.

Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado.* Una vez acomodado su micrótomo realizan objetivamente los cortes de mi realidad. Soy traicionado. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre, un nuevo género. Vamos… ¡Un *negro*!

Me deslizo por las esquinas, topándome, gracias a mis largas antenas, con los axiomas esparcidos por la superficie de las cosas –la ropa interior de *negro* huele a *negro;* los dientes del *negro* son blancos; los pies del *negro* son grandes; el ancho pecho del *negro*–, me deslizo por las esquinas, me quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen, lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo!

—Eh, ven que te presente a mi compañero negro… Aimé Césaire, hombre negro, titular en la universidad… Marian Anderson, la mejor cantante negra… El doctor Cobb, inventor de sangre blanca, es un *negro*… Eh, saluda a mi amigo martinicano (ten cuidado, es muy susceptible)…

---

[2] J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive,* cit., p. 123.

La vergüenza. La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal.

Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferro a mis hermanos, *negros* como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos... Quién sabe, poco a poco, quizá...

Yo había soñado.

—Verá, señor, yo soy de los más negrófilos de Lyon.

La prueba estaba allí, implacable. Mi negrura estaba allí, densa e indiscutible. Y me atormentaba, me perseguía, me inquietaba, me exasperaba.

Los *negros* son salvajes, brutos, analfabetos. Pero yo sabía que en mi caso esas proposiciones eran falsas. Había un mito del *negro* que había que demoler a cualquier precio. Ya no estábamos en la época en la que uno se maravillaba ante un cura *negro.* Teníamos médicos, profesores, estadistas... Sí, pero en esos casos persistía algo de insólito. «Tenemos un profesor de historia senegalés. Es muy inteligente... Nuestro médico es negro. Es muy amable».

Era el profesor *negro,* el médico *negro;* yo, que empezaba a fragilizarme, tenía escalofríos a la menor alarma. Sabía, por ejemplo, que si el médico cometía un error era su fin y el de todos los que le siguieran. ¿Qué se puede esperar, en efecto, de un médico *negro*? Mientras todo vaya bien se le pone por las nubes pero, ¡atención, ninguna tontería, a ningún precio! El médico negro nunca sabrá hasta qué punto su posición bordea el descrédito. Os lo digo, estaba amurallado: ni mis actitudes civilizadas, ni mis conocimientos literarios, ni mi compresión de la teoría cuántica hallaban gracia.

Yo reclamaba, exigía explicaciones. Suavemente, como se habla a un niño, se me revela la existencia de una determinada opinión que algunas personas adoptan pero de la que, añadían, «había que esperar la rápida desaparición». ¿Cuál? El prejuicio de color.

> El prejuicio de color no es sino un odio irracional de una raza por otra, el desprecio de los pueblos fuertes y ricos por los que consideran como inferiores a ellos y luego el amargo resentimiento de aquellos obligados a la servidumbre y a los que a menudo se injuria. Como el color es el signo exterior más visible de la raza, se convierte en el criterio y en el ángulo bajo el que se juzga a los hombres sin tener en cuenta sus logros educativos y sociales. Las razas de piel clara han llegado a despreciar a las razas de piel oscura y estas últimas se niegan a consentir por más tiempo esa condición subordinada que les pretenden imponer[3].

---

[3] Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur,* cit., p. 14.

Había leído bien. Era odio. Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o un primo materno, sino por toda una raza. Estaba abocado a algo irracional. Los psicoanalistas dicen que para el niño no hay nada más traumático que el contacto con lo racional. Yo, personalmente, diría que para un hombre que no tiene otra arma que la razón, no hay nada más neurótico que el contacto con lo irracional.

Sentí nacer en mí hojas de cuchillo. Tomé la decisión de defenderme. Como buen táctico, quise racionalizar el mundo, mostrarle al blanco que estaba equivocado.

En el judío, dice Jean-Paul Sartre, hay «una especie de imperialismo apasionado de la razón, porque no solamente quiere convencer de que está en lo cierto, sino que su objetivo es persuadir a sus interlocutores de que el racionalismo tiene un valor absoluto e incondicionado. Se considera un misionero de lo universal; frente a la universalidad de la religión católica, de la que está excluido, quiere establecer la "catolicidad" de lo racional, instrumento para esperar el verdadero lazo espiritual entre los hombres»[4].

Y, añade el autor, aunque hay judíos que hacen de la intuición la categoría fundamental de su filosofía, su intuición

> no se parece en nada al espíritu de finura pascaliana: el judío considera ese espíritu de finura, incontestable y conmovedor, fundado sobre mil percepciones, su peor enemigo. En cuanto a Bergson, su filosofía ofrece el aspecto curioso de una doctrina antiintelectualista construida enteramente por la inteligencia más razonadora y más crítica. Establece argumentando la existencia de una pura duración, de una intuición filosófica; y esa misma intuición, que descubre la duración o la vida, es universal en tanto que cualquiera puede practicarla y aspira a lo universal puesto que sus objetos pueden ser nombrados y concebidos[5].

Con ardor me puse a inventariar, a sondear el entorno. A merced de los tiempos habíamos visto a la religión católica justificar y después condenar la esclavitud y las discriminaciones. Pero al relacionarlo todo con la noción de dignidad humana se reventaba el prejuicio. Los científicos, tras muchas reticencias, habían admitido que el *negro* era un ser humano; *in vivo e in vitro* el *negro* se había revelado análogo al blanco; misma morfología, misma histología. La razón se aseguraba la victoria sobre todos los planos. Me reintegraba entre los congregados. Pero tuve que desengañarme.

La victoria jugaba al gato y al ratón; se burlaba de mí. Como decía el otro, cuando estoy allí, ella no está, cuando ella está yo ya no estoy. En el plano de las ideas es-

---

[4] J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive,* cit., pp. 146-147.

[5] *Ibid.,* pp. 149-150.

tábamos de acuerdo: el *negro* es un ser humano. Es decir, añadían los menos convencidos, que como nosotros tiene el corazón a la izquierda. Pero el blanco, en ciertas cuestiones, sigue siendo intratable. A ningún precio aceptaban la intimidad entre las razas porque, ya se sabe, «los cruces entre razas diferentes rebajan el nivel físico y mental... Hasta que tengamos un conocimiento más fundado de los efectos del cruce de razas, haríamos mejor en evitar los cruces entre razas muy alejadas»[6].

En cuanto a mí, yo sabría bien como reaccionar. Y en un sentido, si tuviera que definirme, yo diría que espero; interrogo los alrededores, interpreto todo a partir de mis descubrimientos, me he vuelto excesivamente susceptible.

En el principio de la historia que los otros me han hecho, se había colocado muy a la vista el pedestal de la antropofagia, para que me acuerde. Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. Junto a los *sex linked,* se descubrían los *racial linked.* ¡Qué vergüenza de ciencia!

Pero yo entiendo ese «mecanismo psicológico». Pues, como todo el mundo sabe, ese mecanismo no es sino psicológico. Hace dos siglos, yo estaba perdido para la humanidad, esclavo para siempre. Y después llegaron unos hombres que declararon que aquello ya había durado demasiado. Mi tenacidad hizo el resto, yo estaba salvado del diluvio civilizador. Había avanzado...

Demasiado tarde. Todo está previsto, hallado, probado, explotado. Mis manos nerviosas no aportan nada; el yacimiento está agotado. ¡Demasiado tarde! Pero, también quiero entenderlo.

Desde el momento en el que alguien se queja de llegar demasiado tarde y de que todo está dicho, parece existir una nostalgia del pasado. ¿Será ese paraíso perdido de los orígenes del que habla Otto Rank? ¡Cuántos, fijados, parece, al útero del mundo, han consagrado su vida a la comprensión de los oráculos de Delfos o se han esforzado en reencontrar el periplo de Ulises! Los panespiritualistas, queriendo probar la existencia de un alma en los animales, emplean el siguiente argumento: un perro se acuesta sobre la tumba de su amo y muere de hambre. Le corresponde a Janet el haber mostrado que el perro, al contrario que el hombre, era simplemente incapaz de liquidar el pasado. Se habla de la grandeza griega, dice Artaud, pero, añade, si el pueblo de hoy no comprende ya las Coéforas de Esquilo, es Esquilo el que se equivoca. En nombre de la tradición los antisemitas hacen valer su «punto de vista». En nombre de la tradición, de ese largo pasado de historia, de ese parentesco de sangre con Pascal y Descartes se le dice a los judíos: no podrías encontrar un lugar en la comunidad. Hace poco uno de esos buenos franceses declaraba en un tren en el que yo viajaba:

---

[6] J.-A. Moein, II Congrès International d'Eugénisme, citado por Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur,* cit.

¡Con que las virtudes verdaderamente francesas subsistan, la raza está salvada! Hoy en día hay que conseguir la unión nacional. ¡No más luchas intestinas! Frente a los extranjeros (volviéndose hacia mi rincón) sean cuales sean.

Hay que decir en su defensa que apestaba a vinazo; si hubiera podido, me habría dicho que mi sangre de esclavo liberto no era capaz de emocionarse ante el nombre de Villon o de Taine.

¡Una vergüenza!

El judío y yo: no contento de racializarme, por un feliz golpe de suerte, yo me humanizaba. Yo me unía al judío, hermano en la desgracia.

¡Una vergüenza!

De buenas a primeras puede parecer sorprendente que la actitud del antisemita se emparente con la del negrófobo. Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: «Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de tí». Y yo pensaba qué tenía razón universalmente, y entendía así que yo era responsable, en cuerpo y alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, he comprendido que quería simplemente decir: un antisemita es forzosamente negrófobo.

Llega usted demasiado tarde, demasiado, demasiado tarde. Habrá siempre un mundo –blanco–entre vosotros y nosotros... Esta imposibilidad para el otro de liquidar de una vez por todas el pasado... Se comprende que ante esta anquilosis afectiva del blanco, yo haya podido decidir lanzar mi grito *negro.* Poco a poco, lanzando aquí y allá seudópodos, yo secretaba una raza. Y esta raza titubea bajo el peso de un elemento fundamental. ¿Cuál? ¡El *ritmo*! Escuchad a Senghor, nuestro bardo:

> Es la cosa más sensible y la menos material. Es el elemento vital por excelencia. Es la condición primera y el signo del arte, como la respiración lo es de la vida; la respiración que se precipita o ralentiza, se vuelve regular o espasmódica siguiendo la tensión del ser, el grado y la cualidad de la emoción. Así es el ritmo de manera primitiva, en su pureza, tal y como es en las obras maestras del arte *negro,* especialmente en la escultura. Se compone de un tema –forma escultural– que se opone a un tema hermano como la inspiración a la expiración, y que se retoma. No es la simetría que engendra la monotonía; el ritmo está vivo, es libre [...]. Así el ritmo actúa sobre lo que en nosotros hay de menos intelectual, despóticamente, para hacernos penetrar en la espiritualidad del objeto; y esta actitud de abandono que es nuestra, es ella misma rítmica[7].

---

[7] Léopold Sédar Senghor, «Ce que l'homme noir apporte», en C. Norday (ed.), *L'homme de couleur,* cit., pp. 309-310.

¿Había leído bien? Releí con saña. Desde el otro lado del mundo blanco, una mágica cultura negra me saludaba. ¡Escultura negra! Empecé a ruborizarme de orgullo. ¿Estaba ahí la salvación?

Yo había racionalizado el mundo y el mundo me había rechazado en nombre de los prejuicios de color. Como, sobre el plano de la razón, el acuerdo no era posible, me rebotaba hacia la irracionalidad. Que demuestre el blanco que es más irracional que yo. Por necesidades de la causa, yo había adoptado el proceso regresivo; aquí estoy en mi casa; estoy compuesto de irracionalidad; chapoteo en lo irracional. Irracional hasta el cuello. Y, ahora, ¡que vibre mi voz!

Los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula
los que no han sabido domeñar ni el vapor ni la electricidad
los que no han explorado ni los mares ni el cielo
mas sí conocen todas las reconditeces del país del sufrimiento
los que no han conocido del viaje más que el destierro,
los que se han encorvado de tanto arrodillarse
los que fueron domesticados y bautizados
los que fueron inoculados de bastardía [...]

Sí, todos ellos son mis hermanos, una «fraternidad acre» nos aferra de modo parecido. Tras haber afirmado la tesis menor, por debajo saludo otra cosa.

[...] mas sin ellos la tierra no sería la tierra
corcova tanto más benéfica que la tierra desierta,
más que tierra
silo donde se preserva y madura lo que tiene de más tierra la tierra
mi negritud no es una piedra, su sordera abalanzada contra
el clamor del día
mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo
muerto de la tierra
mi negritud no es una torre ni una catedral
se hunde en la carne roja del suelo
se hunde en la carne ardiente del cielo
perfora la postración opaca con su paciencia recta[8].

¡Ahí! El tam-tam farfulla el mensaje cósmico. Sólo el negro es capaz de transmitirlo, de descifrar el sentido, el alcance. A caballo del mundo, con los vigorosos ta-

[8] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., pp. 77-78 [ed. cast.: *Retorno al país natal,* cit., p. 51].

lones en los flancos del mundo, lustro la cerviz del mundo, como el sacrificador el entrecejo de la víctima.

> Mas se abandonan sorprendidos a la esencia de todas las cosas ignorando la superficie,
> [poseídos por el movimiento de todas las cosas
> despreocupados de dominar, pero jugando el juego del mundo
> en verdad los hijos con más años del mundo
> abiertos los poros a todos los vientos del mundo
> aire fraternal de todos los soplos del mundo
> lechos sin acequias de todas las aguas del mundo
> chispa del fuego sagrado del mundo
> ¡carne de la carne del mundo palpitando con el mismo palpitar del mundo![9].

¡Sangre! ¡Sangre! ¡Nacimiento! ¡Vértigo del devenir! Hundido tres cuartos en el aturdimiento del momento, me sentía enrojecer de sangre. Las arterias del mundo, revolucionadas, arrancadas desenraizadas, se volvían hacia mí y me fecundaban.

> ¡Sangre! ¡Sangre! Toda nuestra sangre emocionada por el corazón macho del sol[10].

El sacrificio habría servido como término medio entre la creación y yo. Yo no recuperaba ya mis orígenes, sino el Origen. Sin embargo, había que desconfiar del ritmo, de la amistad Tierra-Madre, del matrimonio místico, carnal, del grupo y el cosmos.

En *La vie sexuelle en Afrique noire,* un trabajo rico en observaciones, De Pédrais da a entender que en África, sea cual sea el ámbito a considerar, siempre hay cierta estructura mágico social. Y, añade,

> todos esos elementos son los que volvemos a encontrar en una escala aún más amplia en asuntos de sociedades secretas. En la medida, por otra parte, en la que los circuncisos y las abladas, operados en la adolescencia, no deben, bajo pena de muerte, divulgar a los no iniciados lo que han sufrido, y en la medida en que la iniciación a una sociedad secreta recurre siempre a los actos de *amor sagrado,* se puede concluir considerando la circuncisión, la ablación y los ritos que la ilustran como constitutivos de sociedades secretas menores[11].

---

9 *Ibid.,* p. 78 [*ibid.,* p. 52].
10 *Ibid.,* p. 79 [*ibid.,* p. 52].
11 D. P. De Pédrais, *La vie sexuelle en Afrique noire,* París, Payot, 1950, p. 8.

Camino por cardos blancos. Cubos de agua amenazan mi alma de fuego. Frente a esos ritos redoblo la atención. ¡Magia negra! Orgías, *sabbat,* ceremonias paganas, amuletos. El coito es la ocasión de invocar a los dioses de la fratría. Es un acto sagrado, puro, absoluto, que favorece la intervención de fuerzas invisibles. ¿Qué pensar de todas estas manifestaciones, de todas estas iniciaciones, de todas estas operaciones? Por todas partes me vuelve la obscenidad de los bailes, de las propuestas. Cerca de mí se escucha una canción:

Antes nuestros corazones estaban muy calientes,
ahora están fríos.
Ya no pensamos más que en el Amor.
De vuelta en el pueblo
cuando nos reencontremos con un gordo falo.
¡Ah! qué bien haremos el amor
porque nuestro sexo estará seco y limpio[12].

El suelo, hace un momento todavía corcel domado, se burla. ¿Son vírgenes, esas ninfómanas? Magia negra, mentalidad primitiva, animismo, erotismo animal, todo eso refluye hacia mí. Todo eso caracteriza a los pueblos que no han sufrido la evolución de la humanidad. Se trata, si se prefiere, de la humanidad de saldo. Llegados a este punto, dudé durante mucho tiempo antes de comprometerme. Las estrellas se volvieron agresivas. Tenía que elegir. ¡Qué digo! No tenía elección...

Sí, nosotros (los *negros*) somos retrasados, simples, libres en nuestras manifestaciones. Es que para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis el espíritu. Nosotros estamos en el mundo. ¡Y viva la pareja Hombre-Tierra! Además, nuestros hombres de letras nos ayudan a convenceros; vuestra civilización blanca descuida las riquezas finas, la sensibilidad. Escuchad:

Sensibilidad emotiva. *La emoción es negra como la razón helena.* ¿Agua que arrugan todos los soplos? ¿Alma al aire libre batida por los vientos y de la que el fruto a menudo cae antes de madurar? Sí, en cierto sentido, el *negro* de hoy es más rico en *dones que en obras*[13]. Pero el árbol hunde sus raíces en la tierra. El río corre profundo arrastrando pepitas de oro preciosas. Y canta el poeta afroamericano Langston Hughes:

He conocido ríos
antiguos, oscuros ríos,

---

[12] A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui,* París, Payot, 1936, p. 113.

[13] Cursiva del autor.

mi alma se ha vuelto profunda
como los ríos profundos.

La naturaleza misma de la emoción, de la sensibilidad del *negro,* por otra parte, explica la actitud de éste ante el objeto perdido, de esta violencia esencial, es un abandono que se hace necesidad, actitud activa de comunión, es decir de identificación, por poco fuerte que sea la acción, iba a decir la personalidad del objeto. Actitud rítmica, retened la palabra[14].

Y he aquí el *negro* rehabilitado, «de pie al timón», gobernando el mundo con su intuición, el *negro* recuperado, recompuesto, reivindicado, asumido, y es un *negro,* no, no es un *negro* sino el *negro,* que alerta las antenas fecundas del mundo, plantado en el proscenio del mundo, salpicando el mundo con su potencia poética, «poroso a todos los alientos del mundo». ¡Yo desposo el mundo! ¡Yo soy el mundo! El blanco nunca ha comprendido esta sustitución mágica. El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa. Pero existen valores que sólo van con mi salsa. Cual mago, robo al blanco «un determinado mundo», perdido para él y los suyos. Ese día, el blanco tuvo que notar un golpe de vuelta que no pudo identificar, de tan poco acostumbrado como está a esas reacciones. Y es que, por debajo del mundo objetivo de las tierras y las plataneras y la siringa, yo había instituido delicadamente el verdadero mundo. La esencia del mundo era mi bien. Entre el mundo y yo se establecía una relación de coexistencia. Había recuperado el Uno primordial. Mis «manos sonoras» devoraban la garganta histérica del mundo. El blanco tuvo la penosa impresión de que yo me escapaba de él y que me llevaba algo conmigo. Me registró los bolsillos. Pasó la sonda por la menos marcada de mis circunvoluciones. Por todas partes se topaba con lo conocido. Y sin embargo era evidente que yo poseía un secreto. Se me interrogó; me volví con un aire misterioso y murmuré:

Tokowaly, mi tío, ¿te acuerdas tú de las noche de antaño
cuando apoyaba mi cabeza en tu espalda de paciencia o
con mi mano en tu mano me guiaba por tinieblas y signos?
Los campos han florecido de luciérnagas, las estrellas se posan sobre la hierba, sobre los [árboles
hay silencio alrededor
Sólo zumban los perfumes de la sabana, las colmenas de abejas rubicundas que dominan [la vibración granizada de los grillos

[14] L. S. Senghor, «Ce que l'homme noir apporte», cit., p. 295.

Y tam-tam velado, la respiración a lo lejos de la noche,
Tú, Tokowaly, escuchas lo inaudible, y tú me explicas lo que cuentan los ancentros en la
[serenidad marina de las constelaciones
El toro, el escorpión, el leopardo, el elefante y los peces familiares,
Y la pompa láctea de los Espíritus por la corteza celeste que no acaba nunca,
pero he aquí la inteligencia de la diosa Luna y que caen los velos de las tinieblas.
Noche de África, mi noche negra, mística y clara, negra y brillante[15].

Yo me convertía en el poeta del mundo. El blanco había descubierto una poesía que nada tenía de poética. El alma del blanco estaba corrupta y, como me decía un amigo que enseña en los Estados Unidos: «Los *negros* frente a los blancos constituyen de algún modo un seguro sobre la humanidad. Cuando los blancos se notan demasiado mecanizados recurren a los hombres de color y les piden un poco de alimento humano.» Finalmente era reconocido, ya no vivía una nada.

Pronto iba a desencantarme. El blanco, despistado por un momento, me expone que, genéticamente, yo representaba un estadio: «Vuestras cualidades han sido ya agotadas por nosotros. Nosotros hemos tenido místicos de la tierra como vosotros no conoceréis nunca. Sumergios en nuestra historia y comprenderéis hasta qué punto se ha producido esta fusión». Entonces tuve la impresión de repetir un ciclo. Mi originalidad me era arrebatada. Estuve mucho tiempo llorando y después me dispuse a vivir de nuevo. Pero me acosaban una serie de fórmulas disolventes: el olor *sui generis* del *negro...*, la bonhomía *sui generis* del *negro...*, la ingenuidad *sui generis* del *negro...*

Había intentado evadirme por la banda, pero los blancos se me habían tirado encima y me habían desjarretado la pierna izquierda. Recorría los límites de mi esencia. No había duda, era muy escasa. En este nivel se sitúa mi más extraordinario descubrimiento. Este descubrimiento es, propiamente hablando, un redescubrimiento.

Excavaba vertiginosamente en la antiguedad negra. Lo que descubrí me dejó estupefacto. En su libro sobre *L'abolition de l'esclavage,* Schœlcher nos aportaba argumentos perentorios. Después de él, Frobenius, Westermann, Delafosse, todos blancos, corearon: Ségou, Djenné, ciudades de más de cien mil habitantes. Se habla de doctores negros (doctores en teología que iban a La Meca a discutir el Corán). Todo eso exhumado, extendido, vísceras al viento, me permitía recuperar una categoría histórica válida. El blanco se equivocaba, yo no era un primitivo, ni tampoco un semihombre, yo pertenecía a una raza que, hacía dos mil años, trabajaba ya el oro y la plata. Y después había otra cosa, otra cosa que no podía comprender el blanco. Escuchad:

---

[15] Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre,* París, Seuil, 1945.

¿Quiénes eran entonces esos hombres a los que un salvajismo no superado por el curso de los siglos arrancaba así de sus países, de sus dioses, de sus familias?

Hombres suaves, amables, corteses, superiores seguramente a sus verdugos, ese hatajo de aventureros que rompían, violaban, insultaban a África para despojarla mejor.

Ellos sabían edificar casas, administrar imperios, construir ciudades, cultivar los campos, fundir el mineral, tejer el algodón, forjar el hierro.

Su religión era hermosa, hecha de misteriosos contactos con el fundador de la ciudad. Sus costumbres agradables, fundadas sobre la solidaridad, la bienvenida, el respeto a la edad.

Ninguna coerción, sino ayuda mutua, alegría de vivir, disciplina libremente aceptada.

Orden — Intensidad — Poesía y libertad.

Desde el individuo sin angustia hasta el jefe casi fabuloso había una cadena continua de comprensión y confianza. ¿No ciencia? Cierto, pero tenían, para protegerles del miedo, grandes mitos en los que la observación más fina y la imaginación más audaz se equilibraban y fundían. ¿No arte? Tenían una magnífica escultura, en la que la emoción humana estalla más ferozmente que nunca, tanto que organiza según las obsesivas leyes del ritmo los grandes planos de una materia encargada de captar, para distribuirlas, las fuerzas más secretas del universo [...][16].

[...] ¿Monumentos en pleno corazón de África? ¿Escuelas? ¿Hospitales? Ningún burgués del siglo XX, ningún Durand, Smith o Brown sospecha la existencia de estas cosas en el África anterior a los europeos [...].

[...] Pero Schœlcher señala su existencia, según Caillé, Mollien, los hermanos Cander. Y aunque no señala en ninguna parte que cuando los portugueses desembarcaron en las orillas del Congo en 1498 descubrieron un Estado rico y floreciente, y que en la Corte de Ambasse los notables iban vestidos de seda y brocados, sí sabe al menos que África se enseñó a sí misma una concepción jurídica del Estado y sí sospecha, en pleno siglo del imperialismo, que, después de todo, la civilización europea no es más que una civilización entre otras, y no la más sensible[17].

Yo devolvía al blanco a su lugar; envalentonado, le empujaba y le espetaba a la cara: acostúmbrate a mí, yo no me acostumbro a nadie. Me carcajeaba a cielo abierto. El blanco, visiblemente, gruñía. Su tiempo de reacción se alargaba indefinidamente… Yo había ganado. Estaba exultante.

Dejad ahí vuestra historia, vuestras investigaciones sobre el pasado e intentad acoplaros a nuestro ritmo. En una sociedad como la nuestra, industrializada a más no poder,

---

[16] Aimé Césaire, «Introduction» a Emile Tersen (ed.), *Esclavage et colonisation,* antología de textos de Victor Schœlcher, París, PUF, 1948. p. 7.

[17] *Ibid.,* p. 8.

científica, ya no hay lugar para vuestra sensibilidad. Hay que ser duro para que te admitan en la vida. Ya no se trata de jugar el juego del mundo sino más bien de someterlo a golpes de integrales y átomos. Por supuesto, me decían, de tanto en tanto, cuando estemos cansados de la vida de nuestros *buildings* recurriremos a vosotros como a nuestros niños... vírgenes, sorprendidos... espontáneos. Iremos a vosotros como a la infancia del mundo. Sois tan auténticos en vuestra vida, es decir, tan graciosos. Abandonamos por unos momentos nuestra civilización ceremoniosa y educada y nos asomamos sobre esas cabezas, esos rostros adorablemente expresivos. En cierto sentido, vosotros nos reconciliáis con nosotros mismos.

Así, a mi irracional se oponía lo racional. A mi racional, el «verdadero racional». En todos los lances jugaba a perder. Experimentaba mi herencia. Hice un completo balance de mi enfermedad. Yo quería ser típicamente *negro*, ya no era posible. Quería ser blanco, mejor reír ante la idea. Y cuando intentaba, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaban. Me demostraban que mi trayectoria no era sino un término de la dialéctica:

Pero hay algo más grave: el *negro,* ya lo hemos dicho, se crea un racismo antirracista. No desea para nada dominar el mundo: quiere la abolición de los privilegios étnicos, vengan de donde vengan; afirma su solidaridad con los oprimidos de todo color. De golpe la noción subjetiva, existencial, étnica, de *negritud* «pasa», como dice Hegel, a la (objetiva, positiva, exacta) de *proletariado.* «Para Césaire –dice Senghor– el "blanco" simboliza el capital, como el negro el trabajo [...]. A través de los hombres de piel negra de su raza, canta la lucha del proletariado mundial».

Es fácil de decir, menos fácil de pensar. Y sin duda no es casualidad que los bardos más ardientes de la negritud sean a la vez militantes marxistas.

Pero eso no impide que la noción de raza no se calque sobre la de clase: aquella es concreta y particular, ésta universal y abstracta; una recurre a lo que Jaspers llama comprensión y la otra a la intelección; la primera es el producto de un sincretismo psicobiológico y la otra una construcción metódica a partir de la experiencia. De hecho, la negritud aparece como el momento débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero ese momento negativo no es suficiente por sí mismo y los negros que lo emplean lo saben bien; saben que buscan preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así la negritud es algo concebido para destruirse, es pasaje y no culminación, medio y no fin último[18].

---

[18] J.-P. Sartre, «Orphée Noir», cit., pp. XL ss.

Cuando leí esa página sentí que me robaban mi última oportunidad. Declaré a mis amigos: «La generación de los jóvenes poetas negros acaba de llevarse un golpe que no perdona». Habíamos recurrido a un amigo de los pueblos de color y a este amigo no se le había ocurrido nada mejor que mostrar la relatividad de sus acciones. Por una vez ese hegeliano nato había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, él recordaba el lado negativo, pero olvidando que esa negatividad extrae su valor de una absolutidad casi sustancial. La conciencia comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser.

«Orphée noir» es un hito en la intelección del *existir* negro. Y el error de Sartre ha sido no solamente querer ir a la fuente de la fuente, sino, en cierto modo, secar esa fuente:

> ¿Se agotará la fuente de la poesía? ¿O más bien el gran río negro coloreará a pesar de todo, el mar en el que se precipita? No importa: a cada época su poesía; en cada época, las circunstancias de la historia eligen una nación, una raza, una clase para retomar la antorcha, creando situaciones que sólo pueden expresarse o sobrepasarse por la Poesía; y a veces el impulso poético coincide con el impulso revolucionario y a veces divergen. Saludemos hoy la ocasión histórica que permitirá a los negros lanzar «el gran grito *negro* con tal firmeza que los cimientos del mundo se conmoverán» (Césaire)[19].

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal *negro,* mis dientes de mal *negro,* mi hambre de mal *negro* con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica.

En términos de conciencia, la conciencia negra se da como densidad absoluta, como plena de ella misma, etapa preexistente a toda grieta, a toda abolición de sí por el deseo. Jean-Paul Sartre, en este estudio, ha destruido el entusiasmo negro. Contra el devenir histórico se podía oponer la imprevisibilidad. Yo necesitaba perderme en la negritud absolutamente. Puede que un día, en el seno de este romanticismo desgraciado…

En cualquier caso, *yo necesitaba* ignorar. Aquella lucha, aquella recaída debía revestir un aspecto terminado. No hay nada más desagradable que estas frases: «Ya cambiarás, pequeño; cuando era joven, yo también… ya verás, todo pasa».

---

[19] *Ibid.,* p. xlix.

La dialéctica que introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo. Rompe mi posición irreflexiva. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Y no soy una potencialidad de algo, soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal. En mi seno ninguna probabilidad se realiza. Mi conciencia *negra* no se ofrece como carencia. Ella es. Es seguidora de sí misma.

Pero, se nos dirá, en sus afirmaciones hay un desconocimiento del proceso histórico. Escuchen, pues:

África, he guardado tu memoria África
tu estás en mí
Como la astilla en la herida
como un fetiche tutelar en el centro del pueblo
haz de mí la piedra de tu honda
de mi boca los labios de tu llaga
de mis rodillas las columnas rotas de tu sumisión…
SIN EMBARGO
no quiero ser sino de vuestra raza
obreros campesinos de todos los países
[…]
Obrero blanco de Detroit peón negro de Alabama
pueblo innumerable de las galeras capitalistas
el destino nos alza hombro con hombro
y renegando del antiguo maleficio de los tabúes de sangre
hollamos los escombros de nuestras soledades
Si el torrente es frontera
arrancaremos al arroyo su cabellera
inagotable
si la sierra es frontera
quebraremos las mandíbulas de los volcanes
afirmando las cordilleras
y la llanura será la explanada de la aurora
donde se juntan nuestras fuerzas dispersas
por la astucia de nuestros amos
Como la contradicción de los rasgos
se resuelve en la armonía del rostro
proclamamos la unidad del sufrimiento
y de la rebelión
de todos los pueblos en toda la superficie de la tierra

y agitamos el mortero de los tiempos fraternales
en el polvo de los ídolos[20].

Justamente, respondemos, la experiencia negra es ambigua, porque no existe *un negro,* sino *los negros.* Qué diferencia, por ejemplo, con este otro poema:

El blanco ha matado a mi padre
porque mi padre era orgulloso
El blanco ha violado a mi madre
porque mi madre era hermosa
El blanco ha encorvado a mi hermano bajo el sol de los caminos
porque mi hermano era fuerte
Después el blanco se ha girado hacia mí
sus manos rojas de sangre
Me ha escupido negro su desprecio a la cara
y con su voz de amo:
«¡Eh, chico! un anís, una servilleta y agua»[21].

Y este otro:

Mi hermano de dientes que brillan bajo la felicitación hipócrita
mi hermano de gafas de oro
ante tus ojos azulados por la palabra del Amo
mi pobre hemano con esmoquín de forro de seda
piando y susurrando y gallenado en los salones de la Condescendencia
Nos apiadamos de ti
El sol de tu país no es más que una sombra
sobre tu frente serena de civilizado
y la choza de tu abuela
enrojece un rostro blanqueado por años de humillación y mea culpa
Pero cuando te repongas de las palabras sonoras y vacías
como la caja que remata tus espaldas
hollarás la tierra amarga y roja de África
esas palabras angustiadas ritmarán entonces tu paso inquieto
¡Me siento tan solo, tan solo aquí![22].

---

[20] Jacques Roumain, «Preludio» a *Bois d'ébène,* en Jacques Roumain, *Gobernadores del rocío y otros textos,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2004, pp. 106-109.

[21] David Diop, *Trois poèmes,* «Le temps du martyre», *ibid.,* p. 174.

[22] D. Diop, «Le rénégat».

De vez en cuando dan ganas de detenerse. Expresar la realidad es arduo. Pero cuando a uno se le mete en la cabeza el querer expresar la existencia, se arriesga a encontrar únicamente lo inexistente. Lo que es seguro es que, en el momento en el que intento aprehender mi ser, Sartre, que sigue siendo el Otro, al nombrarme me arrebata toda ilusión. Entonces le digo:

Mi negritud no es ni una torre ni una catedral
se hunde en la carne ardiente del suelo,
se hunde en la carne ardiente del cielo
agujerea la hartura opaca de su recta paciencia...

mientras que yo, en el paroxismo de lo vivido y de la furia proclamo esto: él me recuerda que mi negritud no es sino un momento débil. En verdad, en verdad os digo, mis espaldas se han deslizado de la estructura del mundo, mis pies ya no sienten la caricia del suelo. Sin pasado *negro,* sin futuro *negro,* me era imposible vivir mi negrez. Aún no blanco, para nada negro, era un condenado. Jean-Paul Sartre ha olvidado que el *negro* sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco[23]. Entre el blanco y yo hay, irremediablemente, una relación de trascendencia[24].

Pero olvidamos la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de apertura. Y yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado.

Más violentamente resuena mi clamor: soy un *negro,* soy un *negro,* soy un *negro*...

Y es mi pobre hermano, viviendo hasta el extremo su neurosis, y que se descubre paralizado:

EL *NEGRO:* Yo no puedo, señora.
LIZZIE: ¿Qué?
EL *NEGRO:* No puedo disparar sobre los blancos.
LIZZIE: ¡Desde luego! ¡Se van a molestar!
EL *NEGRO:* Son blancos, señora.
LIZZIE: ¿Y qué? ¿Como son blancos tienen derecho a sangrarte como a un cerdo?
EL *NEGRO:* Son blancos.

---

[23] Aunque los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro siguen siendo exactos (en la medida, recordamos, en la que *El ser y la nada* describe una conciencia alienada) su aplicación a una conciencia *negra* resulta falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario.

[24] En el sentido en el que lo entiende Jean Wahl, *Existence humaine et trascendence,* Neufchâtel, Colección «Être et penser», La Baconnière, 1944.

¿Sentimiento de inferioridad? No, sentimiento de inexistencia. El pecado es *negro* como la virtud es blanca. Todos esos blancos juntos, empuñando el revólver, no pueden estar equivocados. Yo soy culpable. No sé de qué, pero siento que soy un miserable.

EL *NEGRO:* Es así, señora. Siempre es así con los blancos.
LIZZIE: ¿Tú también te sientes culpable?
EL *NEGRO:* Sí, señora[25].

Bigger Thomas tiene miedo, un miedo terrible. Tiene miedo, pero, ¿de qué tiene miedo? De sí mismo. No sabe todavía quién es, pero sabe que el miedo habitará el mundo cuando el mundo lo sepa. Y cuando el mundo sabe, el mundo espera siempre algo del *negro*. Tiene miedo de que el mundo sepa, tiene miedo del miedo que tendría el mundo si el mundo supiera. Como aquella anciana, que nos suplica de rodillas que la atemos a su cama:

Yo noto, doctor, que en cualquier momento algo me agarra.
—¿Qué?
—Las ganas de suicidarme. Áteme, tengo miedo.

Al final Bigger Thomas actúa. Para poner fin a la tensión actúa, responde a la expectativa del mundo[26].

Es el personaje de *If He Hollers, Let Him Go*[27] el que hace justamente lo que no quería hacer. Esa gorda rubia que le cierra el camino todo el rato, contumaz, sensual, oferente, abierta, temiendo (deseando) la violación, finalmente se convierte en su amante.

El *negro* es un juguete en las manos del blanco; entonces, para romper ese círculo infernal, explota. Imposible ir al cine sin encontrármelo. Espero en el intermedio, justo antes de la película, espero. Los que están delante de mí me miran, me espían, me aguardan. Un camarero *negro* va a aparecer. El corazón me nubla la cabeza.

El mutilado de la guerra del Pacífico le dice a mi hermano: «Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente»[28].

---

[25] Jean-Paul Sartre, *La putain respectueuse,* París, 1946. Véase también *Home of the Brave,* película de Mark Robson de 1949.

[26] Richard Wright, *Native Son,* Nueva York, 1940 [ed. cast.: *Hijo nativo,* Barcelona, Versal, 1987].

[27] Chester Himes, *If He Hollers, Let Him Go,* Nueva York, Durand Co., 1945 [ed. cast.: *Si grita, suéltale,* Madrid, Júcar, 1989].

[28] Mark Robson, *Home of the Brave,* EE UU, 1949, 86 min.

Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido… Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, ví el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.

VI El *negro* y la psicopatología

Las escuelas psicoanalíticas han estudiado las reacciones neuróticas que nacen en ciertos ambientes, en ciertos sectores de la civilización. Para obedecer a una exigencia dialéctica deberíamos preguntarnos en qué medida las conclusiones de Freud o de Adler, pueden emplearse en una tentativa de explicación de la visión del mundo del hombre de color.

El psicoanálisis, nunca se subrayará bastante, se propone comprender comportamientos dados, en el seno de un grupo específico que representa la familia. Y cuando se trata de una neurosis vivida por un adulto, la tarea del analista es encontrar, en la nueva estructura psíquica, una analogía con tales elementos infantiles, una repetición, una copia de conflictos incubados en el seno de la constelación familiar. En todos estos casos, se considera a la familia «como objeto y circunstancia psíquicas»[1].

Aquí, en cualquier caso, los fenómenos se van a complicar de manera singular. La familia, en Europa, representa en efecto una cierta forma que tiene el mundo de ofrecerse al niño. La estructura familiar y la estructura nacional tienen relaciones estrechas. La militarización y la centralización de la autoridad en un país implican automáticamente un recrudecimiento de la autoridad paterna. En Europa y en todos los país llamados civilizados o civilizadores, la familia es un fragmento de la nación. El niño que sale del ambiente parental encuentra las mismas leyes, los mismos principios, los mismos valores. Un niño normal que haya crecido en una familia normal será un hombre normal[2].

---

[1] Jacques Lacan, «Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale», *Encyclopèdie française*, pp. 8-40, 5.

[2] Queremos creer que no se nos va a abrir un juicio por esta última frase. Los escépticos lo tienen fácil para preguntar: «¿Qué llama usted normal?». Por el momento no es nuestra intención responder

No hay desproporción entre la vida familiar y la vida nacional. A la inversa, si evaluamos una sociedad cerrada, es decir, que haya sido protegida del flujo civilizador, encontramos las mismas estructuras descritas anteriormente. *L'âme du pygmeée d'Afrique,* del reverendo padre Trilles, por ejemplo, nos convence de esto; se siente en todo momento la necesidad de catolizar el alma negruzca, pero la descripción que se encuentra ahí de la cultura (esquemas culturales, persistencia de los ritos, supervivencia de los mitos) no da la impresión artificial de *La philosophie bantoue.*

En un caso como en el otro, hay proyección sobre el medio social de las características del medio familiar. Es verdad que los hijos de ladrones o bandidos, acostumbrados a una determinada legislación del clan, se sorprenderán al constatar que el resto del mundo se comporta de forma diferente, pero una nueva educación (a no ser que haya perversión o retraso [Heuyer])[3] debería poder llevarlos a moralizar su visión, a socializarla.

Se percibe, en todos estos casos, que la morbidez se sitúa en el medio familiar. «La autoridad del Estado es para el individuo la reproducción de la autoridad familiar por la que ha sido modelado en su infancia. El individuo asimila las autoridades que encuentra ulteriormente a la autoridad parental: percibe el presente en términos del pasado. Como todos los otros comportamientos humanos, el comportamiento ante la autoridad es aprendido. Y es aprendido en el seno de una familia que se puede distinguir desde el punto de vista psicológico por su organización particular, es decir, por la forma en la que la autoridad se reparte y se ejerce»[4].

Pero, y éste es un punto muy importante, constatamos lo contrario en el hombre de color. Un niño negro normal, crecido en el seno de una familia normal se anormalizará al menor contacto con el mundo blanco. Esta proposición no se entenderá inmediatamente. Avancemos, pues, reculando. Rindiendo justicia al doctor Breuer, Freud escribe:

> En casi cada caso, constatamos que los síntomas eran como residuos, por así decirlo, de experiencias emotivas que, por esta razón, hemos llamado más tarde traumas psíqui-

---

a esta pregunta. Para esquivar a los que tienen más prisa, citamos la muy instructiva obra, aunque únicamente centrada en el problema biológico, de Georges Canguilhem *Le normal et le pathologique* (1943). Añadimos únicamente que, en el ámbito mental, es anormal aquel que pide, apela, implora.

[3] Y aún esta reserva es ella misma discutible. Véase, por ejemplo, la comunicación de Juliette Boutonnier: «¿No será la perversión un profundo retraso afectivo sostenido o engendrado por las condiciones en las que ha vivido el niño, al menos en la misma medida que por las disposiciones constitutivas, que siguen contando, evidentemente, pero que no son, con probabilidad, las únicas responsables?», *Revue française de Psychanalyse* 3, 1949, pp. 403-404.

[4] Joachim Marcus, «Structure familiale et comportements politiques», *L'autorité dans la famille et dans l'Etat, Revue française de Psychanalyse,* abril-junio de 1949.

cos. Su carácter particular los asemeja a la escena traumática que los ha provocado. Según la expresión consagrada, los síntomas eran determinados por «escenas», formaban los residuos mnésicos de éstas, y ya no era necesario ver en ellos los efectos arbitrarios y enigmáticos de la neurosis. Sin embargo, contrariamente a lo que esperábamos, el síntoma no resultaba siempre de un solo acontecimiento, sino, la mayoría de las veces, de múltiples traumas a menudo análogos y repetidos. Por consiguiente, había que reproducir cronológicamente toda esa cadena de recuerdos patógenos, pero en el orden inverso, primero el último y al final el primero; imposible penetrar hasta el primer trauma, a menudo el más eficaz, si nos saltábamos los intermediarios.

No se podría ser más afirmativo; hay *Erlebnis* [experiencias] determinadas en el origen de las neurosis. Más tarde, Freud añade: «Los enfermos, es cierto, han expulsado ese trauma de su conciencia y de su memoria y se han ahorrado en apariencia una gran suma de sufrimientos, pero el deseo reprimido continúa subsistiendo en el inconsciente; acecha una ocasión de manifestarse y reaparece pronto a la luz, pero bajo un disfraz que lo convierte en irreconocible; en otros términos, el pensamiento reprimido se reemplaza en la conciencia por otro que le sirve de sustituto, de *ersatz,* y al que van a adherirse todas las impresiones de malestar que creíamos descartadas por la represión.» Esas *Erlebnis* son reprimidas en el inconsciente.

En el caso del negro, ¿qué vemos? A no ser que empleemos esos datos vertiginosos (que tanto nos descentran) del inconsciente colectivo de Jung, no entendemos absolutamente nada. Cada día se vive un drama en los países colonizados. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que un bachiller *negro,* que llega a la Sorbona para hacer la carrera de filosofía, ante cualquier organización conflictiva en sus alrededores se ponga en guardia? René Mesnil daba cuenta de esta situación en términos hegelianos. Hacía de ella «la consecuencia de la instauración en la conciencia de los esclavos, en lugar del espíritu "africano" reprimido, de una instancia representativa del Amo, instancia instituida en lo más profundo de la colectividad y que debe vigilarla como una guarnición vigila la ciudad conquistada»[5].

Veremos, en nuestro capítulo sobre Hegel, que René Mesnil no se equivoca. Sin embargo, tenemos derecho a plantearnos la pregunta: «¿cómo se explica su persistencia en el siglo XX, cuando hay además una identificación integral con el blanco? Con frecuencia, el *negro* que se anormaliza no ha tenido relación con el blanco. ¿Posee la experiencia antigua y la represión en el inconsciente? ¿El joven hijo negro ha visto a su padre golpeado o linchado por el blanco? ¿Ha habido un traumatismo efectivo? A todo eso respondemos: no. ¿Entonces?

---

[5] Cita tomada de M. Leiris, «Martinique, Guadeloupe, Haïti», cit.

Si queremos responder correctamente, estamos obligados a recurrir a la noción de *catarsis colectiva*. En toda sociedad, en toda colectividad, existe, debe existir, un canal, una puerta de salida por la que las energías acumuladas bajo forma de agresividad, puedan ser liberadas. A eso se dirigen los juegos en las instituciones para niños, los psicodramas en las curas colectivas y, de una forma más general, los semanarios ilustrados para los jóvenes. Cada tipo de sociedad exige, naturalmente, una forma de catarsis determinada. Las historias de Tarzán, de exploradores de doce años, de Mickey, y todas las revistas ilustradas, persiguen una verdadera represión de la agresividad colectiva. Son revistas escritas por los blancos, destinadas a pequeños blancos. Pero el drama se sitúa aquí. En las Antillas, y nosotros tenemos muchas razones para pensar que la situación es análoga es las otras colonias, jóvenes indígenas devoran las mismas historias ilustradas. Y el Lobo, el Diablo, El Genio Malo, el Mal, el Salvaje están siempre representados por un *negro* o un indio y, como siempre hay una identificación con el vencedor, el pequeño *negro* se hace explorador, aventurero, misionero «que se arriesga a ser comido por los malvados *negros*», tan fácilmente como el pequeño blanco. Se nos dirá que esto no es muy importante; pero es porque no se ha reflexionado en absoluto sobre el papel de estos tebeos. He aquí lo que dice sobre ellos G. Legman:

> Con pocas excepciones, todo niño estadounidense que en 1938 tuviera entre seis y doce años habrá absorbido un estricto mínimo de 18.000 escenas de tortura feroz y de violencia sanguinaria [...]. Los estadounidenses son el único pueblo moderno, con la excepción de los bóers, que, recuerde la humanidad, ha barrido totalmente del suelo en el que se ha instalado a la población autóctona[6]. Sólo Estados Unidos podía entonces tener una mala conciencia nacional que aplacar forjando el mito del «Bad Injun»[7] para poder enseguida reintroducir la figura histórica del honorable Piel Roja que defiende sin éxito su suelo contra los invasores armados de biblias y fusiles; el castigo que merecemos sólo puede ser evitado negando la responsabilidad del mal, devolviendo la culpa a la víctima; probando (al menos ante nuestros ojos) que al golpear el primer y único golpe actuábamos simplemente en legítima defensa [...].

Contemplando las repercusiones de estas historias ilustradas sobre la cultura americana, el autor escribe además:

> Sigue abierta la cuestión de saber si esta fijación maníaca por la violencia y la muerte sustituye a una sexualidad censurada o si no tiene más bien por función el canalizar, por

[6] De pasada señalemos que el Caribe ha sufrido la misma suerte a manos de aventureros españoles y franceses.

[7] Deformación peyorativa de «Bad Indian».

la vía que la censura sexual ha dejado libre, el deseo de agresión de los niños y de los adultos contra la estructura económica y social que, no obstante, con su propio consentimiento, los pervierte. En los dos casos, la causa de la perversión, ya sea de orden sexual o económico, es esencial; por eso, mientras no seamos capaces de enfrentarnos a estas represiones fundamentales, todo ataque que se dirija contra estos sencillos procedimientos de evasión, como los *comic books,* seguirá siendo futil[8].

En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir «nuestros ancestros, los galos»[9] se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga al héroe, que es blanco, con toda su agresividad (que, en esa edad, se relaciona estrechamente con la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo). Un niño de ocho años que ofrece algo, incluso a una persona mayor, no sabría tolerar el rechazo. Poco a poco, se ve cómo se forma y cristaliza en el joven antillano una actitud, una costumbre de pensar y de ver, que es esencialmente blanca. Cuando en el colegio lee historias de salvajes, en las obras blancas, piensa siempre en los senegaleses. Cuando yo iba al colegio podíamos estar discutiendo durante horas enteras sobre las supuestas costumbres de los salvajes senegaleses. En nuestras afirmaciones había una inconsciencia como poco paradójica. Pero es que el antillano no se piensa como negro; se piensa antillano. El *negro* vive en África. Subjetivamente, intelectualmente, el antillano se comporta como un blanco. Pero es un *negro.* De esto se dará cuenta una vez llegue a Europa y, cuando se hable de *negros,* sabrá que se trata de él tanto como del senegalés. Sobre este punto, ¿qué podemos concluir?

Imponer los mismos «genios malos» al blanco y al negro constituye un grave error de educación. Si se quiere entender el «genio malo» como una tentativa de humanización del «ello» se entenderá nuestro punto de vista. En todo rigor, diríamos que las canciones infantiles merecen la misma crítica. Se percibe ya que queremos, ni más ni menos, crear historias ilustradas destinadas especialmente a los negros, canciones para niños negros y, en último término, obras de historia, al menos hasta el graduado escolar. Porque, salvo prueba de lo contrario, consideramos que, si hay traumatismo, se sitúa en esta edad. El joven antillano es un francés llamado en todo momento a vivir con los compatriotas blancos. Es algo que se olvida demasiado a menudo.

---

[8] Gershon Legman, «Psychopathologie des comics», *Les Temps modernes* 43, 1949, pp. 916 ss. [ed. original inglesa, «The Psychopathology of the Comics», *Neurotica* 3, 1948].

[9] Como en muchas otras circunstancias, provocamos la sonrisa cuando contamos este rasgo de la enseñanza en la Martinica. Queremos por supuesto constatar el carácter cómico de la cosa, pero nunca se habla de sus consecuencias de largo alcance. Y son las que importan, porque, la visión del mundo del niño antillano se elabora a partir de tres o cuatro frases de éstas.

La familia blanca es la depositaria de una determinada estructura. La sociedad es verdaderamente el conjunto de las familias. La familia es una institución que anuncia una institución más amplia: el grupo social o nacional. Los ejes de referencia siguen siendo los mismos. La familia blanca es el lugar de preparación y de formación de una vida social. «La estructura familiar se interioriza en el superyo y se proyecta en el comportamiento político [social, diríamos nosotros]» (Marcus).

El negro, en la medida en que se quede en su tierra, cumple más o menos el destino del pequeño blanco. Pero en cuanto vaya a Europa tendrá que repensar su suerte. Porque el *negro* en Francia, en su país, se sentirá diferente de los demás. Se dice muy pronto: el *negro* se inferioriza. La verdad es que se le inferioriza. El joven antillano es un francés llamado en todo momento a vivir con sus compatriotas blancos. Pero la familia antillana no tiene prácticamente ninguna relación con la estructura nacional, es decir, francesa, europea. El antillano debe entonces elegir entre su familia y la sociedad europea; dicho de otra forma, el individuo que *asciende* hacia la sociedad (la blanca, la civilizada) tiende a rechazar la familia (la negra, la salvaje) en el plano de lo imaginario, con relación a las *Erlebnis* infantiles que hemos descrito previamente.

Y el esquema de Marcus se convierte en este caso:

Familia ← Individuo → Sociedad

La estructura familiar es rechazada en el «ello».

El *negro* se da cuenta de la irrealidad de muchas de las proposiciones que había hecho suyas con referencia a la actitud subjetiva del blanco. Comienza entonces su verdadero aprendizaje. Y la realidad se revela extraordinariamente resistente... Pero, nos dirán, no hace sino describir un fenómeno universal, siendo el criterio de la virilidad justamente la adaptación a lo social. Respondemos entonces que esta crítica conduce a falsedad, porque hemos demostrado precisamente que, para el *negro,* hay un mito que afrontar. Un mito sólidamente anclado. El *negro* lo ignora durante todo el tiempo en que su existencia se desarrolla en medio de los suyos pero, a la primera mirada blanca, siente el peso de su melanina[10].

---

[10] Recordemos a este respecto lo que escribía Sartre: «Algunos niños, desde la edad de seis años, se han pegado con sus compañeros de escuela que les llamaban *"youpins"*. A otros se les ha mantenido mucho más tiempo en la ignorancia de su raza. Una chica israelita, en una familia que conozco, ignoraba hasta los quince años el sentido mismo de la palabra judío. Durante la Ocupación, un médico judío de Fontainebleau, que vivía encerrado en su casa, educaba a sus niños sin decirles ni una palabra sobre su origen. Pero, de una forma u otra, tienen que aprender un día la verdad: a veces por las sonrisas de la gente que los rodea, otras por un rumor o por insultos. Cuanto más tardío es el descubrimiento, más violenta la sacudida: de un golpe se enteran de que los otros sabían algo que ellos ignora-

Después está el inconsciente. El drama racial se desarrolla al aire libre y el negro no tiene tiempo de «inconscienciarse». El blanco lo consigue en una cierta medida; ahí hace su aparición un nuevo elemento: la culpabilidad. El complejo de superioridad de los *negros,* su complejo de inferioridad o su sentimiento igualitario son conscientes. En todo momento lo transitan. Encarnan su drama. No hay, en ellos, esta amnesia afectiva que caracteriza la neurosis típica.

Cada vez que leemos una obra de psicoanálisis, que discutimos con nuestros profesores, que conversamos con enfermos europeos, nos sorprende la inadecuación entre los esquemas correspondientes y la realidad que nos ofrecía el *negro.* Progresivamente hemos llegado a la conclusión de que hay una sustitución de dialéctica cuando se pasa de la psicología del blanco a la del negro.

Los *valores primeros* de los que habla Charles Odier[11], son diferentes en el blanco y en el negro. El esfuerzo de socialización no remite a las mismas intenciones. Verdaderamente cambiamos de mundo. Un estudio riguroso debería presentarse así:

– interpretación psicoanalítica de la experiencia vivida del negro;
– interpretación psicoanalítica del mito *negro.*

Pero lo real, que es nuestro único recurso, nos prohíbe semejantes operaciones. Los hechos son mucho más complicados. ¿Cuáles son?

. El *negro* es un objeto fobógeno, anxiógeno. Desde la enfermedad de Sérieux y Capgras[12] hasta aquella chica que nos confesaba que acostarse con un *negro* representaba algo terrorífico para ella, encontramos todos los grados de lo que llamaremos la *negro*-fobogénesis. A propósito del *negro* se ha hablado mucho de psicoanálisis. Desconfiando de las aplicaciones que podrían hacerse[13], hemos preferido titular este capítulo «El *negro* y la psicopatología» en vista de que ni Freud, ni Adler, ni siquiera el cósmico Jung han pensado en los *negros* en el curso de sus investigaciones. Y tenían sus buenas razones. Se olvida a menudo que la neurosis no es constitutiva de la realidad humana. Se quiera o no, el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los *negros.* Se nos podría objetar, con Malinowski, que el régimen matrialcal es el único responsable de esta ausencia. Pero, aparte de que podríamos preguntarnos si los etnólogos, imbuidos de los complejos de su civilización no se han esforzado demasiado en encontrar la copia de estos en los pueblos que

---

ban sobre sí mismos, que se les aplicaba un calificativo torvo e inquietante que en su familia no se empleaba», J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive,* cit., pp. 96-97.

[11] Las dos fuentes, consciente e inconsciente, de la vida moral.

[12] *Les folies raisonnantes,* citado por Angelo Hesnard, *L'univers morbide de la faute,* París, PUF, 1949, p. 97.

[13] Pensamos especialmente en Estados Unidos; véase, por ejemplo, *Home of the Brave,* 1949.

han estudiado, nos sería relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz una neurosis edípica. Incapacidad de la que nos felicitamos en grado sumo[14].

Independientemente de algunos fracasos que han aparecido en ambientes cerrados, podemos decir que toda neurosis, todo comportamiento anormal, todo eretismo afectivo en un antillano es resultado de la situación cultural. Dicho de otra manera, hay un conjunto de datos, una serie de proposiciones que, lenta y solapadamente, con la ayuda de escritos, periódicos, educación, libros de texto, carteles, cine, radio, penetran en un individuo y constituyen en él la visión del mundo de la colectividad a la que pertenece[15]. En las Antillas, esta visión del mundo es blanca porque no existe ninguna expresión negra. El folklore de la Martinica es pobre y, en Fort-de-France, numerosos son los jóvenes que ignoran las historias de «Compě Lapin», réplicas del Oncle Rémus de Louisiana. Un europeo, por ejemplo, al corriente de las manifestaciones poéticas negras actuales, se sorprendería al saber que hasta 1940 ningún antillano era capaz de pensarse *negro*. Fue únicamente con la aparición de Aimé Césaire cuando se pudo ver nacer una reivindicación, una asunción de la negritud. La prueba más concreta, por otra parte, es esta impresión que reciben las jóvenes generaciones de estudiantes que desembarcan en París: necesitan unas semanas para entender que el contacto con Europa les obliga a plantearse un cierto número de problemas que hasta entonces no habían aflorado. Y sin embargo esos problemas no dejan de ser visibles[16].

---

[14] Los psicoanalistas dudarán si compartir nuestra opinión sobre este punto. El doctor Lacan, por ejemplo, habla de la «fecundidad» del complejo de Edipo. Pero si el niño debe matar a su padre es también necesario que este último acepte morir. Pensamos en Hegel diciendo: «La cuna del niño es la tumba de los padres»; en Nicolas Calas (*Foyer d'incendie,* París, Denoël, 1938) o en Jean Lacroix (*Force et Faiblesses de la famille,* París, Seuil, 1949).

El hecho de que haya un hundimiento de los valores morales en Francia después de la guerra resulta quizá de la derrota de esa persona moral que representa la nación. Ya se sabe lo que pueden determinar esos traumatismos a escala familiar.

[15] Aconsejamos, a los que no estén convencidos, el experimento siguiente: asistir a la proyección de una película de Tarzán en las Antillas y en Europa. En las Antillas, el joven negro se identifica *de facto* con Tarzán contra los *negros*. En un cine europeo, la cosa es mucho más difícil, porque el público, que es blanco, lo emparenta automáticamente con los salvajes de la pantalla. Esta experiencia es decisiva. El *negro* nota que no se es negro impunemente. Un documental sobre África, proyectado en una ciudad francesa y en Fort-de-France provoca reacciones análogas. Más aún: afirmamos que los bosquimanos y los zulús desatan más bien la hilaridad de los jóvenes antillanos. Sería interesante probar que en este caso esta exageración reactiva deja adivinar la sospecha del reconocimiento. En Francia, el negro que ve este documental está literalmente petrificado, aquí no tiene posibilidad de huida: es a la vez antillano, bosquimano y zulú.

[16] Más especialmente, ellos se dan cuenta de que la línea de autovalorización que era la suya debe invertirse. Hemos visto, en efecto, que el antillano que llega a Francia concibe ese viaje como la última

Cada vez que hemos discutido con nuestros profesores o conversado con los enfermos europeos, nos hemos dado cuenta de las diferencias que podían existir entre los dos mundos. Últimamente hablábamos con un médico que siempre ha ejercido en Fort-de-France. Le hicimos partícipe de nuestras conclusiones; él llegó más lejos diciéndonos que esto era cierto, no solamente en psicopatología sino también en medicina general. Así, añadía, nunca encontrarás una fiebre tifoidea pura, como la que se estudia en los tratados de medicina; hay siempre, agazapado debajo, un paludismo más o menos manifiesto. Sería interesante plantearse, por ejemplo, una descripción de la esquizofrenia vivida por una conciencia negra, si es que ese tipo de problemas se puede encontrar allí.

¿Cuál es nuestro propósito? Simplemente éste: cuando los *negros* abordan el mundo blanco hay una cierta acción sensibilizante. Si la estructura psíquica se revela frágil asistimos a un hundimiento del Yo. El negro deja de comportarse como un individuo *accional*. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque sólo Otro puede valorizarlo. Esto sobre el plano ético: valorización de sí. Pero hay otra cosa.

Hemos dicho que el *negro* era fobógeno. ¿Qué es la fobia? Respondemos a esa pregunta basándonos en la última obra de Hesnard: «La fobia es una neurosis caracterizada por el temor ansioso de un objeto (en el sentido más amplio de toda cosa exterior al individuo) y, por extensión, de una situación»[17]. Naturalmente, ese objeto debe asumir determinados aspectos. Tiene, nos dice Hesnard, que despertar el temor y el asco. Pero ahí nos topamos con una dificultad. Aplicando a la comprensión de la fobia el método genético, Charles Odier escribe: «Toda angustia procede de una cierta inseguridad subjetiva ligada a la ausencia de la madre»[18]. Eso ocurre, dice el autor, en los alrededores del segundo año.

Investigando la estructura psíquica del fóbico llega a esta conclusión: «Antes de abordar directamente las creencias de los adultos, es importante analizar en todos sus elementos la estructura infantil de la que emanan y que implican»[19]. La elección del objeto fobógeno está, pues, *sobredeterminada*. Ese objeto no sale de la noche de la Nada, en una circunstancia determinada ha provocado un afecto en el sujeto. La fobia es la presencia latente de ese afecto sobre el fondo del mundo del sujeto; hay organización, formalización. Porque, naturalmente, el objeto no necesita estar allí, basta que *sea:* es un posible. Ese objeto está dotado de intenciones malvadas y de todos los atributos de una fuerza maléfica[20]. En el fóbico existe una prioridad del

---

etapa de su personalidad. Literalmente, podemos decir sin temor a equivocarnos que el antillano que va a Francia con el fin de convencerse de su blancura, encuentra allí su verdadero rostro.

[17] A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute,* cit., p. 37.

[18] Charles Odier, *L'angoisse et la pensee magique,* París, Delachaux et Niestlé, 1948, p. 38.

[19] *Ibid.,* p. 65.

[20] *Ibid.,* p. 58 y 78.

afecto con desprecio de todo pensamiento racional. Como se ve, un fóbico es un individuo que obedece a las leyes de la prelógica racional y de la prelógica afectiva: proceso de pensar y de sentir que recuerda la edad en la que se produce el accidente que priva de seguridad. La dificultad anunciada es la siguiente: en el caso de esa joven de la que hablábamos hace un rato, ¿ha habido un accidente que la privara de su seguridad? ¿Ha habido, en la mayoría de los negrófobos masculinos, un intento de rapto? ¿Un intento de felación? En rigor, he aquí lo que obtendríamos si aplicamos las conclusiones analíticas: si un objeto muy aterrador, como un agresor más o menos imaginario, despierta el terror, es también (porque se trata muy a menudo de una mujer) y casi siempre un miedo mezclado de horror sexual. El «me dan miedo los hombres» quiere decir, cuando se dilucida el móvil del pánico: porque podrían hacerme todo tipo de cosas, pero no maltratos corrientes: maltrato sexual, es decir, inmoral, deshonroso[21].

«El simple *contacto* basta para producir la angustia. Pues el contacto es a la vez el tipo esquemático mismo de la acción sexual inicial (tacto, toqueteos: sexualidad)»[22]. Como estamos acostumbrados a todos los artificios que emplea el yo para defenderse, sabemos que hay que evitar tomar al pie de la letra esas negaciones. ¿No estamos en presencia de un transitivismo integral? En el fondo, ¿este *miedo* de la violación no llama, justamente, a la violación? Igual que hay caras que piden un guantazo, ¿no podríamos describir mujeres que piden una violación? En *If He Hollers, Let Him Go,* Chester Himes describe bien ese mecanismo. La gorda rubia se desmaya cada vez que el *negro* se acerca. Sin embargo, nada teme en una fábrica repleta de blancos... En conclusión, se acuestan juntos.

Hemos podido ver, cuando estábamos en el ejército, el comportamiento en veladas de bailes de las mujeres blancas ante los negros en tres o cuatro países de Europa. La mayor parte del tiempo, las mujeres esbozaban un movimiento de fuga, de retirada, el rostro teñido de un pánico no fingido. Sin embargo, los *negros* que las invitaban hubieran sido incapaces, aunque lo hubieran querido, de hacer contra ellas cualquier cosa. El comportamiento de las mujeres en cuestión se comprende claramente sobre el plano de lo imaginario. Y es que la negrófoba no es en realidad sino una compañera sexual putativa, así como el negrófobo es un homosexual reprimido.

Frente al *negro,* en efecto, todo transcurre sobre el plano genital. Hace algunos años lo insinuábamos ante unos amigos con los que discutíamos que, de forma general, el blanco se comporta frente al negro como un hermano mayor reacciona ante el nacimiento de un hermano. Después supimos que, en Estados Unidos, Richard Sterba había comprendido esto mismo. Sobre el plano fenomenológico habría que

---

21 A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute,* cit., p. 38.

22 *Ibid.,* p. 40.

estudiar una doble realidad. Se tiene miedo del judío por causa de su potencial apropiativo. «Ellos» están por todas partes. Los bancos, las bolsas, los gobiernos están infestados. Reinan sobre todo. Pronto se adueñarán del país. Se les admite en las oposiciones delante de los «verdaderos» franceses. Pronto harán nuestras leyes. Hace poco, un compañero que estudia en la Escuela de Administración nos decía: «Dirás lo que quieras, pero se apoyan unos a otros. Por ejempo, cuando Moch mandaba, el número de *youpins* nombrados fue abrumador.» En el ámbito médico la situación no es diferente. Todo estudiante judío aceptado en una oposición es un «enchufado». Los negros tienen la potencia sexual. ¡Piénsalo! ¡Con la libertad que tienen allí, en plena sabana! Se dice que se acuestan por todas partes y a todas horas. Son genitales. Tienen tantos niños que ya no llevan la cuenta. Desconfiemos o nos inundarán de pequeños mestizos.

Decididamente, todo va mal...

El gobierno y la Administración sitiados por los judíos.

Nuestras mujeres por los *negros*.

Porque el *negro* tiene una potencia sexual alucinante. Es el término exacto: es necesario que esa potencia *sea* alucinante. Los psicoanalistas que reflexionan sobre la cuestión encuentran con bastante rapidez los engranajes de toda neurosis. La inquietud sexual es aquí predominante. Todas las mujeres negrófobas que hemos conocidos tenían una vida sexual anormal. Sus maridos las tenían abandonadas; eran viudas y no se atrevían a reemplazar al difunto; estaban divorciadas y dudaban ante una nueva inversión objetual. Todas dotaban al *negro* de poderes que los otros (marido, amantes episódicos) no poseían. Y además interviene un elemento de perversidad, rémora de la estructura infantil: ¡Sabe Dios cómo harán el amor! Debe ser terrorífico...[23].

Hay una expresión que a la larga se ha erotizado singularmente: un atleta negro. Hay en ella, nos confiaba una mujer joven, algo que nos amotina el corazón. Una prostituta nos decía que, al principio, la idea de acostarse con un *negro* le provocaba el orgasmo. Ella los buscaba, evitaba pedirles dinero. Pero, añadía, «acostarse con ellos no era más extraordinario que con los blancos. Era antes del

---

[23] Recuperamos aquí del trabajo de J. Marcus la opinión según la cual la neurosis social o, si se prefiere, el comportamiento anormal frente al Otro sea quien sea, se relaciona estrechamente con la situación individual: «El filtrado de los cuestionarios muestra que los individuos más tenazmente antisemitas pertenecen a las estructuras familiares más conflictivas. Su antisemitismo era una reacción a las frustraciones sufridas en el seno del ambiente familiar. Lo que demuestra que los judíos son objetos de sustitución en el antisemitismo es el hecho de que las mismas situaciones familiares engendren, según las circunstancias locales, el odio a los negros, el anticatolicismo o el antisemitismo. Se puede, pues, decir que, contrariamente a la opinión corriente, es la actitud la que encuentra un contenido y no este último el que crea una actitud», J. Marcus, «Structure familiale et comportements politiques», cit., p. 282.

acto cuando llegaba al orgasmo. Pensaba (imaginaba) todo lo que podrían hacerme: eso era lo increíble».

Siempre sobre el plano genital, el blanco que odia al negro, ¿no obedece a un sentimiento de impotencia o de inferioridad sexual? Siendo el ideal una virilidad absoluta, ¿no habría un fenómeno de disminución en relación al negro, este último percibido como símbolo del pene? El linchamiento del *negro,* ¿no sería una venganza sexual? Sabemos lo que todo maltrato, tortura, golpe, comporta de sexual. Para convencerse con facilidad basta leer unas pocas páginas del marqués de Sade. ¿La superioridad del *negro* es real? Todo el mundo *sabe* que no. Pero lo importante no es eso. El pensamiento prelógico del fóbico ha decidido que era así[24]. Otra mujer tenía la fobia al *negro* después de leer *Escupiré sobre vuestras tumbas.* Hemos intentado mostrarle la irracionalidad de su postura, señalándole que las víctimas blancas eran tan mórbidas como el *negro.* Además, añadimos, no se trata de una reivindicación negra como daría a entender el título, porque el autor es Boris Vian. Tuvimos que reconocer lo vano de nuestros esfuerzos. Aquella mujer joven no quería oír nada. Quien haya leído el libro comprenderá con facilidad la ambivalencia que expresa esta fobia. Hemos conocido a un estudiante de medicina negro que no se atrevía a hacer un reconocimiento vaginal a las enfermas que acudían a la consulta del servicio de ginecología. Un día nos confesó haber oído esta frase a una paciente: «Ahí dentro hay un *negro.* Si me toca le cruzo la cara. Con ellos no se sabe nunca. Tendrá manos enormes y seguro que es un bruto».

Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial, concebida no globalmente sino experimentada por conciencias particulares, hay que dar una gran importancia a los fenómenos sexuales. Para el judío se piensa en el dinero y sus derivados. Para el negro, en el sexo. El antisemitismo es susceptible de racionalización sobre el plano territorial. Los judíos son peligrosos porque se agencian el país. Recientemente un compañero nos decía que, sin ser antisemita, estaba obligado a reconocer que la mayoría de los judíos que había conocido durante la guerra se habían comportado como canallas. Intentamos inútilmente hacerle admitir que esa conclusión era la consecuencia de una voluntad decidida a detectar la esencia del judío allá donde podía encontrarse.

En el plano clínico, nos acordamos de la historia de esa mujer joven que presentaba un delirio del tacto, que se lavaba sin pausa las manos y los brazos desde el día que le presentaron a un israelí.

Como Jean-Paul Sartre ha estudiado magistralmente el problema del antisemitismo, nosotros vamos a intentar ver cuál es el de la negrofobia. Esta fobia se sitúa

---

[24] Para mantenernos en la óptica de Charles Odier, sería más exacto decir «paralógico»: «Se podría proponer el término de "paralógico" cuando se trata de regresión, es decir, de procesos propios del adulto», Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique,* cit., p. 95.

en el plano instintivo, biológico. En último término diríamos que el *negro,* por su cuerpo, estorba la clausura del esquema corporal del blanco, en el momento, naturalmente, en el que el negro hace su aparicion en el mundo fenoménico del blanco. No es este el lugar para aportar las conclusiones a las que hemos llegado al reflexionar sobre la influencia en el cuerpo de la irrupción de otro cuerpo. (Supongamos, por ejemplo, un grupo de cuatro chavales de quince años, más o menos declaradamente deportistas. En salto en altura, uno de ellos alcanza 1,48 metros. Aparece un quinto que salta 1,52 metros y los cuatro cuerpos sufren una desestructuración). Lo que aquí nos importa es mostrar que con el *negro* empieza el ciclo de lo *biológico*[25].

---

[25] Tendría ciertamente interés, apoyándose en la noción lacaniana de *estadio del espejo,* preguntarse en qué medida la *imago* del semejante edificada en el joven blanco a la edad que sabemos no sufrirá una agresión imaginaria con la aparición del negro. Cuando se ha comprendido el proceso descrito por Lacan, no hay duda de que el verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro. Y a la inversa. Solamente que, para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado. Para el negro, hemos demostrado que las realidades históricas y económicas cuentan. «El reconocimiento por el sujeto de su imagen en el espejo –dice Lacan– es un fenómeno que para el análisis de este estadio es dos veces significativo: el fenómeno aparece a los seis meses, y su estudio en ese momento revela de forma demostrativa las tendencias que constituyen entonces la realidad del sujeto; la imagen especular, por la misma razón de estas afinidades, ofrece un buen símbolo de esta realidad: de su valor afectivo, ilusorio como imagen, y de su estructura como reflejo de la forma humana», J. Lacan, *Encyclopedie française,* pp. 8-40, 9 y 10.

Vemos que este descubrimiento es fundamental: cada vez que el sujeto perciba su imagen y que la reconozca afirmándose en ella, es siempre en cierto modo «la unidad mental que le es inherente» lo que se aclama. En patología mental, por ejemplo, si se consideran los delirios alucinatorios o de interpretación, se constata que siempre hay un respeto de esa imagen de sí. Dicho de otra forma, hay una cierta armonía estructural, una totalidad del individuo y de las construcciones que transita, en todos los estadios del comportamiento delirante. Aunque se pueda atribuir esa fidelidad a los contenidos afectivos, sigue siendo una evidencia que sería poco científico no reconocer. Cada vez que hay una convicción delirante hay una reproducción de sí. Es sobre todo en el período de inquietud y desconfianza, que han descrito Dide y Guiraud, cuando el otro interviene. Entonces no es sorprendente encontrarnos con el negro bajo la forma de sátiro o de asesino. Pero en el periodo de sistematización, cuando se elabora la certeza, no hay lugar para el extraño. En último término, por otra parte, no dudaríamos en decir que el tema del *negro* en ciertos delirios (cuando no es central) tiene lugar al lado de otros fenómenos como las zoopsias. Lhermitte ha descrito la emancipación de la imagen corporal. Es lo que clínicamente designamos con el término heautoscopia. El caracter repentino de la aparición de este fenómeno es, dice Lhermitte, excesivamente curioso. Se produce incluso en los normales (Goethe, Taine, etc.). Nosotros afirmamos que para el antillano la alucinación especular es siempre neutra. A los que nos han dicho que la han experimentado, les hemos preguntado regularmente: «¿De qué color eras?», «No tenía color». Aún más, en las visiones hipnagógicas y sobre todo en lo que, siguiendo a Duhamel, llamamos «salavinizaciones», el mismo proceso se repite. No soy yo en tanto negro quien actúa, puesto que se me aclama bajo las bóvedas.

Por otra parte, aconsejamos a quienes hayan interesado estas conclusiones, que lean algunas redacciones en francés de niños antillanos de entre diez y catorce años. Ante el tema planteado: «Impre-

A ningún antisemita se le ocurriría la idea de castrar al judío. Se le mata o se le esteriliza. Al negro se le castra. El pene, símbolo de virilidad, es aniquilado, es decir, es negado. Se percibe la diferencia entre las dos actitudes. El judío es atacado en su personalidad confesional, en su historia, en su raza, en las relaciones que mantiene con sus ancestros y sus descendientes; en el judío que se esteriliza se mata la cepa; cada vez que un judío es perseguido, se persigue a toda la raza a través suyo. Pero al *negro* se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual. El peligro judío se reemplaza por el miedo a la potencia sexual del *negro*. Octave Mannoni, en *Psychologie de la colonisation* escribe: «Un argu-

---

siones antes de salir de vacaciones», responden como auténticos parisinos y nos encontramos con los siguientes tópicos:

«Me gustan las vacaciones porque podré correr por el campo, respirar aire puro y volveré con las mejillas sonrosadas». Se verá que no nos equivocamos un ápice al decir que el antillano desconoce su cualidad de *negro*. Teníamos unos trece años cuando pudimos ver por primera vez a senegaleses. Sabíamos de ellos lo que contaban los veteranos de la guera de 1914: «Atacan con la bayoneta y, cuando ya no servía, se abrían paso a puñetazos avanzando entre ráfagas de metralleta [...]. Cortaban cabezas y recolectaban orejas». Estaban de paso en Martinica, venían de Guyana. Ávidos, nosotros rastreábamos su uniforme por las calles, el que nos habían contado: fez y cinturón rojo. Nuestro padre incluso recogió a dos y los trajo a casa, donde hicieron las delicias de la familia. En el colegio era la misma situación: nuestro profesor de matemáticas, teniente en la reserva, y que en 1914 mandaba una unidad de *tirailleurs* senegaleses, nos hacía temblar recordándonos: «Cuando rezan no hay que molestarlos, porque entonces no hay teniente que valga. Pelean como leones, pero respetad sus costumbres». Que nadie se sorprenda ya si Mayotte Capécia se ve blanca y rosa en sus sueños; diríamos que la cosa es normal.

Se nos objetará quizá que si para el blanco hay elaboración de la *imago* del semejante, debería producirse un fenómeno análogo en el antillano, siendo la percepción visual el cañamazo de esta elaboración. Pero eso sería olvidar que en las Antillas la percepción se sitúa siempre en el plano de lo imaginario. Se percibe al semejante en términos de blanco. Se dirá por ejemplo de uno que es «muy negro». No es para sorprenderse que en una familia se oiga decir a la madre: «X... es el más negro de mis niños». Es decir, el menos blanco... No podemos sino repetir la reflexión de una compañera europea con la que hablábamos de eso: en el plano humano, es una verdadera mistificación. Digámoslo una vez más, todo antillano está destinado a ser percibido por su congénere en referencia a la esencia del blanco. Tanto en las Antillas como en Francia encontramos el mismo mito; en París se dice: es negro pero muy inteligente; en Martinica no se expresa de otra forma. Durante la guerra, llegaron profesores guadalupeños a Fort-de-France a corregir las pruebas del bachillerato y, llevados por nuestra curiosidad, fuimos, hasta el hotel donde se alojaba, a ver a M. B..., profesor de filosofía, que tenía la reputación de ser excesivamente negro; como se dice en Martinica, no sin cierta ironía, era «azul». Esa familia está muy bien vista: «Son muy negros, pero todos han salido bien». En efecto, entre ellos hay un profesor de piano, antiguo alumno del Conservatorio, un profesor de ciencias en el instituto femenino, etc. En cuanto al padre, que todos los días, a la caída de la tarde, se pasea por su balcón, a partir de un momento dado, se dice, ya no se le ve. Se contaba de otra familia que, en el campo, cuando llegaba la noche y faltaba en ocasiones la electricidad, los niños tenían que reírse para que se supiera que estaban allí. El lunes, todos pulcros en sus trajes blancos, algunos funcionarios martinicanos parecen, según la simbólica local, «ciruelas en un tazón de leche».

mento empleado por los racistas en todas las partes del mundo contra los que no comparten sus convicciones, merece ser mencionado a causa de su caracter revelador. «¿Qué pasaría?», dicen estos racistas, «si tuvieras una hija casadera, ¿se la darías a un negro?». He visto a gente que aparentemente no eran en absoluto racistas perder todo sentido crítico apeladas por este tipo de argumento. Y es que un argumento así les afecta a sentimientos muy perturbadores (más exactamente *incestuosos*), que empujan al racismo por una reacción de defensa»[26]. Antes de continuar nos parece importante hacer la observación siguiente: admitiendo que haya tendencias inconscientes hacia el incesto, ¿por qué se manifestarían estas tendencias más especialmente al respecto del negro? ¿En qué difiere, en lo absoluto, un yerno negro de un yerno blanco? ¿No afloran en los dos casos tendencias inconscientes? ¿Por qué no pensar, por ejemplo, que el padre se rebela porque, según él, el *negro* introducirá a su hija en un universo sexual del que él no posee la llave, las armas, los atributos?

Toda adquisición intelectual reclama una pérdida del potencial sexual. El blanco civilizado conserva la nostalgia irracional de épocas extraordinarias de licencia sexual, de escenas orgiásticas, de violaciones no castigadas, de incestos no reprimidos. Esos fantasmas, en un sentido, responden al instinto de vida de Freud. Proyectando esas intenciones en el *negro,* el blanco se comporta «como si» el *negro* los tuviera realmente. Cuando se trata del judío, el problema está claro: desconfiamos porque quiere poseer la riqueza e instalarse en los puestos de mando. El *negro* está fijado en lo genital; o al menos se le ha fijado ahí. Dos ámbitos: el intelectual y el sexual. El *Pensador* de Rodin en plena erección: he ahí una imagen chocante. Uno no puede, decentemente, «ponerse duro» por todas partes. El *negro* representa el peligro biológico. El judío el peligro intelectual.

Tener fobia al *negro* es tener miedo de lo biológico. Porque el *negro* no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos. Y sólo Dios sabe... Octave Mannoni escribe también: «Esa necesidad de encontrar en los monos antropoides, en Calibán o en los negros, incluso en los judíos, la figura mitológica del sátiro afecta, en el alma humana, a una *profundidad*[27] en la que el pensamiento es confuso y donde la excitación sexual está extrañamente ligada a la agresividad y a la violencia, recursos de una gran potencia»[28]. El autor integra al judío en la gama. No vemos inconveniente. Pero aquí el *negro* es amo y señor. Es el especialista en la cuestión: quien dice violación dice *negro.*

---

[26] O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation,* cit., p. 109.

[27] Veremos, al considerar las respuestas proporcionadas por el sueño despierto, que esas figuras mitológicas «arquetípicas« están, en efecto, muy profundas en el alma humana. Cada vez que el individuo desciende nos encontramos con el *negro,* ya sea concreta o simbólicamente.

[28] *Ibid.,* p. 109

Durante tres o cuatro años hemos interrogado a unos quinientos individuos de raza blanca: franceses, alemanes, ingleses, italianos. Nos beneficiamos de un cierto tono de confidencia, de un dejarse llevar, en cualquier caso esperamos a que nuestros interlocutores no tengan nada que temer al abrirse a nosotros, es decir, estén convencidos de no ofendernos. Después, en el curso de asociaciones libres, insertamos la palabra *negro* entre una veintena de otras. Casi un 60 por 100 de las respuestas se presentaban así:

Negro = biológico, sexo, fuerte, deportivo, poderoso, boxeador, Joe Louis, Jesse Owen, *tirailleur* senegalés, salvaje, animal, diablo, pecado.

La palabra «*tirailleur* senegalés» evoca: terrible, sanguinario, forzudo, fuerte.

Es interesante constatar que ante la palabra *negro* uno sobre cincuenta respondía: nazi SS. Cuando se conoce el valor afectivo de la imagen de las SS se ve que la diferencia con las respuestas anteriores es mínima. Añadamos que algunos europeos nos han ayudado y han planteado la cuestión a sus compañeros: la proporción aumenta sensiblemente. Hay que ver ahí la consecuencia de nuestra cualidad de *negro:* inconscientemente ha habido cierta contención.

El *negro* simboliza lo biológico. En primer lugar, en su caso, la pubertad empieza a los nueve años, tienen niños a los diez; son calientes, tienen la sangre fuerte; son robustos. Como nos decía hace poco un blanco, con algo de amargura en la voz: «Tenéis un temperamento fuerte». Es una hermosa raza, mirad los *tirailleurs*... Durante la guerra, ¿no los llamaban nuestros Diablos negros?... Pero seguro que son brutales... No me los imagino tocando mis hombros con sus enormes manos. Tiemblo de horror. Dice Sartre que cuando se pronuncia la expresión «joven judía» hay un aroma imaginario de violación, de pillaje... A la inversa, podríamos decir que en la expresión «hermoso negro» hay una alusión «posible» a fenómenos parecidos. Siempre me ha impresionado la rapidez con la que se pasa de «hermoso joven negro» a «joven potro, semental». En una película, *A Electra le sienta bien el luto* (1947), una buena parte de la intriga se basa sobre la rivalidad sexual. Orin reprocha a su hermana Vinnie que admirara a los espléndidos indígenas desnudos de la isla de Amour. No se lo perdona[29].

---

[29] Señalemos de todos modos que la situación es ambigua: Orin se muestra celoso también del novio de su hermana. Desde el punto de vista psicoanalítico, he aquí como se presenta la acción: Orin es un abandónico fijado a la madre y que es incapaz de hacer una verdadera inversión objetual de su libido. Véase, por ejemplo, su comportamiento frente a su supuesta novia. Vinnie, que a su vez está fijada al padre, demuestra a Orin que su madre le engañaba. Pero no nos confundamos. Ella actúa en tanto instancia requisitoria (proceso introyectivo). Ante la evidencia del engaño, Orin mata al rival. La madre, como reacción, se suicida. La libido de Orin, que necesita ser investida del mismo

El análisis de lo real es delicado. Un investigador puede adoptar dos actitudes frente a su sujeto. O bien se contenta con describir, al modo de los anatomistas que se sorprenden todos cuando, en medio de una descripción de la tibia, se les pregunta cuántas depresiones anteperoniales poseen. Y es que en su investigación no se han ocupado de ello, sino de otra cosa; al principio de nuestros estudios de medicina, tras unas cuantas sesiones nauseabundas de disección, pedimos a un veterano que nos diera una forma de evitar el malestar. Nos respondió tranquilamente: «Muchacho, imagínate que disecas un gato y todo irá bien...». O bien, tras haber descrito lo real, se propone cambiarlo. En principio, además, la intención de describir parece implicar una inquietud crítica y mediante ella una exigencia de superación y de buscar soluciones. La literatura oficial o anecdótica ha creado demasiadas historias de *negros* como para acallarlas. Pero reuniéndolas no se avanza en la verdadera tarea que es la de mostrar el mecanismo. Lo esencial para nosotros no es acumular los hechos, los comportamientos, sino extraerles su sentido. Podríamos en esto reclamarnos de Jaspers, cuando escribe: «La comprensión en profundidad de un solo caso nos permite a menudo, fenomenológicamente, una aplicación general a incontables casos. A menudo lo que se ha aceptado una vez se vuelve a encontrar enseguida. Lo que importa en fenomenología no es tanto el estudio de innumerables casos como la comprensión intuitiva y profunda de algunos casos particulares»[30]. La cuestión que aquí se plantea es la siguiente: ¿puede el blanco comportarse de un modo sano frente al negro, puede el negro comportarse de un modo sano frente al blanco?

Pseudocuestión, dirán algunos. Pero cuando nosotros decimos que la cultura europea posee una *imago* del *negro* responsable de todos los conflictos que puedan nacer, no estamos superando lo real. En el capítulo sobre el lenguaje hemos mostrado que en la pantalla los *negros* reproducían fielmente esta *imago*. Incluso escritores serios se han hecho sus cantores. Así escribe Michel Cournot:

> La verga del negro es una espada. Cuando ha traspasado a tu mujer, ella ha sentido algo. Es una revelación. En el agujero que ha dejado, tu colgajo está perdido. A fuerza de remar, ya puedes nadar por todo el cuarto, y es como si cantaras. Se dice adiós [...]. Cua-

---

modo, se dirige hacia Vinnie. Vinnie, en efecto, en su comportamiento e incluso en su apariencia, sustituye a la madre. De modo que, y esto es un hermoso logro de la película, lo que vive Orin es un Edipo incestuoso. Así se entiende que Orin llene el aire con sus lamentos y sus reproches ante el anuncio del matrimonio de su hermana. Pero en el combate contra el novio se encuentra con el sentimiento, la afectividad; con el *negro,* los espléndidos indígenas, el conflicto se sitúa en el plano genital, biológico.

[30] Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie,* Berlín, 1913 [ed. franc.: *Psychopathologie générale,* París, Alcan 1933].

> tro negros con su miembro al aire colmarían una catedral. Para salir tendrían que esperar la vuelta a la normalidad; y con semejante entrelazamiento, no sería una trivialidad.
>
> Para estar cómodos y sin complicaciones les queda el aire libre. Pero una dura afrenta les acecha: la de la palmera, la del árbol del pan y de tantos otros orgullosos temperamentos que no se desarbolarían por un imperio, erigidos como están para la eternidad, y a alturas, a pesar de todo difícilmente accesibles[31].

Cuando se lee este pasaje una docena de veces y se deja uno llevar, es decir, cuando se abandona al movimiento de las imágenes, ya no se percibe al *negro,* sino un miembro: el *negro* se ha eclipsado. Se ha hecho miembro. *Es* un pene. Se puede imaginar fácilmente lo que descripciones semejantes pueden provocarle a una joven lionesa. ¿Horror? ¿Deseo? En cualquier caso, no indiferencia. Pero, ¿cuál es la verdad? La longitud media del pene del negro de África, dice el Doctor Palès, sobrepasa raramente los 120 milímetros. Testut, en su *Traité d'anatomie humane,* indica las mismas cifras para los europeos. Pero estos son hechos que no convencen a nadie. El blanco está convencido de que el *negro* es una bestia; si no es la longitud del pene, es la potencia sexual lo que le impresiona. Necesita, frente a ese «diferente de él» defenderse, es decir, caracterizar al Otro. El Otro será el soporte de sus preocupaciones y de sus deseos[32]. La prostituta que citábamos antes nos informaba de que su búsqueda de *negros* databa del día en el que le contaron la siguiente historia: una mujer, una noche que se acostaba con un *negro,* perdió la razón; permaneció loca

---

[31] M. Cournot, *Martinique,* París, Coll. Métamorphoses, Gallimard, 1948 pp. 13-14.

[32] Algunos autores han intentado, aceptando así los prejuicios (en el sentido etimológico) mostrar por qué el blanco comprende mal la vida sexual del negro. Así podemos leer en De Pédrais este pasaje que, expresando sin embargo la verdad, no por ello deja menos de lado las causas profundas de «la opinión» blanca: «El niño negro no experimenta ni sorpresa ni vergüenza de las manifestaciones genésicas, porque se le entrega lo que ya suele saber. Es bastante evidente, sin recurrir a las sutilezas del psicoanálisis, que esta diferencia no puede dejar de tener sus efectos sobre la forma de pensar y por tanto de actuar. Al presentársele el acto sexual como la cosa más natural, incluso la más recomendable, en consideración del fin que persigue, la fecundación, el africano tendrá toda su vida esta noción presente en su mente, mientras que el europeo conservará toda su vida un complejo de culpabilidad, que ni la razón ni la experiencia conseguirán nunca hacer desaparecer del todo. De esta forma el africano está en disposición de considerar su vida sexual como nada más que una rama de su vida fisiológica, como el comer, el beber y el dormir [...]. Una concepción de este orden excluye, como se puede imaginar, los rodeos en los que se afanan las mentes europeas para conciliar las tendencias de una conciencia torturada, de una razón vacilante y de un instinto trabado. De ahí una diferencia fundamental no de naturaleza ni de constitución, sino de concepción, de ahí igualmente el hecho de que el instinto genésico, privado de la aureola de la que lo rodean los monumentos de nuestra literatura, no es para nada en la vida del africano el elemento dominante que constituye en nuestra vida, al contrario de lo que afirman *demasiados observadores dispuestos a explicar lo que han visto por el único medio del análisis de sí mismos* [cursiva del autor]», D. P. De Pédrais, *La vie sexuelle en Afrique noire,* cit., pp. 28-29.

durante dos años pero, una vez curada, se negó a acostarse con otro hombre. Ella no sabía lo que había vuelto loca a esa mujer. Pero, rabiosamente, intentaba reproducir la situación, hallar ese secreto que participaba de lo inefable. Hay que comprender que lo que ella quería era una ruptura, una disolución de su ser en el plano sexual. En cambio, cada experiencia que ella probaba con un *negro* consolidaba sus límites. Ese delirio orgásmico se le escapaba. No pudiendo vivirlo, ella se vengaba arrojándose a la especulación.

A este propósito hay que mencionar un hecho: una blanca que se ha acostado con un negro acepta difícilmente un amante blanco. Al menos es una creencia que nos hemos encontrado a menudo en los hombres. «¿Quién sabe qué "les" dan?». En efecto, *¿quién* sabe? Desde luego, no ellos. Sobre este tema no podemos dejar pasar en silencio esta observación de Etiemble:

> Los celos raciales incitan a crímenes racistas: para muchos hombres blancos el negro es justamente esa verga maravillosa con la que sus mujeres, una vez traspasadas, quedarán transfiguradas. Mis servicios de estadística nunca me han proporcionado documentos en este sentido. Sin embargo, he conocido *negros.* Blancas que han conocido a negros. Y *negras* que han conocido blancos. He recibido suficientes confidencias como para lamentar que el señor Cournot dé nuevo vigor con su talento a una fábula en la que el blanco sabrá siempre encontrar un argumento especioso: inconfesable, dudoso, dos veces eficaz, pues[33].

Una tarea colosal hacer el inventario de lo real. Amontonamos hechos, los comentamos, pero en cada línea escrita en cada proposición enunciada tenemos una impresión de algo inacabado. Denunciando a Jean-Paul Sartre, Gabriel d'Arbousier escribía:

> Esta antología que mete en el mismo saco a antillanos, guyaneses, senegaleses y malgaches crea una lamentable confusión. Plantea de esta forma el problema cultural de los países de ultramar desgajándolo de la realidad histórica y social de cada país, de las características nacionales y de las condiciones diferentes impuestas a cada uno de ellos por la explotación y la opresión imperialista. Así cuando Sartre escribe: «El negro, por la sencilla profundización en su memoria de antiguo esclavo, afirma que el dolor es la carga de los hombres y que ésta no es merecida», ¿se da cuenta de lo que esto puede querer decir para un hova, un moro, un targui, un fula o un bantú del Congo o de Costa de Marfil?[34].

---

[33] R. Etiemble, «Sur le *Martinique* de M. Michel Cournot», cit.

[34] Gabriel d'Arbousier, «Une dangereuse mystification: la théorie de la negritude», *La Nouvelle Critique,* junio de 1949.

Esta objeción es válida. Nos alcanza a nosotros también. Al principio queríamos limitarnos a las Antillas. Pero la dialéctica, cueste lo que cueste, se impone y nos ha obligado a *ver* que el antillano es ante todo un negro. De todos modos, no podemos olvidar que hay negros de nacionalidad belga, francesa, inglesa; hay repúblicas *negras*. ¿Cómo pretender atacar una esencia cuando tales hechos nos requieren? La verdad es que la raza *negra* está dispersa, que ya no posee unidad. Cuando las fuerzas del Duce invadieron Etiopía se bosquejó un movimiento de solidaridad entre los hombres de color. Pero, aunque desde Estados Unidos se enviaron uno o dos aviones al agredido, ningún negro se movió con eficacia. El *negro* posee una patria, asume un lugar en una Unión o una *commonwealth*. Toda descripción debe situarse sobre el plano del fenómeno, pero ahí de nuevo se nos remite a perspectivas infinitas. Hay una ambigüedad en la situación universal del *negro* que se resuelve de todas formas en su existencia concreta. Por ese lado se junta en cierto modo con el judío. Contra los obstáculos antes alegados apelaremos a una evidencia: *vaya donde vaya, un* negro *sigue siendo un* negro.

En determinados países el *negro* ha penetrado la cultura. Como dejamos entrever antes, nunca se podrá dar suficiente importancia a la forma por la que los niños blancos toman contacto con la realidad del negro. En Estados Unidos, por ejemplo, el joven blanco, aunque no viva en el sur donde tiene la ocasión de ver *negros* de forma concreta, los conoce a través del mito del Tío Remus. En Francia se podría evocar *La cabaña del tío Tom*. El hijito de *Miss* Sally y Mars John escucha con una mezcla de temor y admiración las historias de Br'er Rabitt. Bernard Wolfe hace de esta ambivalencia en el blanco la dominante de la psicología blanca americana. Incluso llega, apoyándose en la biografía de John Chandler Harris, a mostrar que la admiración se corresponde con una cierta identificación del blanco con el negro. Ya se sabe lo que está en juego en estas historias. Hermano Conejo lucha con casi todos los otros animales de la creación y naturalmente resulta siempre vencedor. Esas historias pertenecen a la tradición oral de los *negros* de las plantaciones. Así, se reconoce con bastante facilidad al negro bajo su disfraz extraordinariamente irónico y desconfiado de conejo. Los blancos, para defenderse de su masoquismo inconsciente, que querría que se extasiaran ante las proezas del conejo (negro), han intentado quitarle a esas historias su potencial agresivo. Así han podido decir que «el negro hace actuar a los animales *como un orden inferior de la inteligencia humana, el que el propio negro puede comprender*. El negro se siente naturalmente *en un contacto más estrecho con los "animales inferiores" que con el hombre blanco que le es evidentemente superior en todos los sentidos*. Otros, ni más ni menos, han sugerido que estas historias no eran reacciones a la condición a la que se reduce a los negros en Estados Unidos sino simplemente restos africanos». Wolfe nos da la clave de estas interpretaciones:

Evidentemente –dice– Hermano Conejo es un animal porque el negro debe ser un animal; el Conejo es un extranjero porque el negro debe ser marcado como extranjero hasta en sus cromosomas. Desde el principio de la esclavitud, su culpabilidad democrática y cristiana en tanto propietario de esclavos, condujo al sudista a definir al negro como una bestia, un africano inalterable cuyo carácter estaba fijado en el protoplasma por genes «africanos». Si al negro se le adjudicaban los limbos humanos no era culpa de Estados Unidos, sino de la inferioridad constitutiva de sus ancestros de la jungla.

Así el sudista se negaba a ver en estas historias la agresividad que le introducía el negro. Pero, dice Wolfe, Harris, el compilador, era un psicópata:

Era particulamente apto para este trabajo, porque estaba lleno hasta reventar de las obsesiones raciales patológicas además de aquellas que roían al Sur y, en menor grado, a todo el Estados Unidos blanco [...]. En verdad, para Harris tanto como para muchos otros americanos blancos, el negro parecía en todos los aspectos un negativo de su propio yo ansioso: despreocupado, social, elocuente, muscularmente relajado, nunca abocado al tedio, o pasivo, exhibicionista sin vergüenza, libre de autocompasión en su situación de sufrimiento concentrado, exuberante [...].

Pero Harris tuvo siempre la impresión de estar tullido. Así Wolfe ve en él un frustrado, pero no según el esquema clásico: es en su esencia donde reside la imposibilidad de existir en el modo «natural» del negro. No se le prohíbe, sino que le es imposible. No prohibido, sino irrealizable. Y como el blanco se siente frustrado por el negro, lo va a frustrar a su vez, rodeándolo de prohibiciones de todo tipo. Y, ahí todavía, el blanco es presa de su inconsciente. Escuchemos todavía a Wolfe:

Las historias de Remus son un monumento a la ambivalencia del Sur. Harris, el arquetipo del sudista, buscaba el amor del negro y pretendía que lo había obtenido (la *grin* de Remus[35]). Pero buscaba a la vez el odio del negro (Hermano Conejo) y eso le deleitaba, en una orgía inconsciente de masoquismo, castigándose quizá por no ser el negro, el estereotipo del negro, el «donante» pródigo. ¿No podría ser que el Sur blanco, y quizá la mayor parte del Estados Unidos blanco, actúe a menudo así en sus relaciones con el negro?

Hay una búsqueda del negro, se reclama al negro, no se puede vivir sin el negro, se le exige, pero se le quiere condimentado de determinada manera. Desgraciadamente, el *negro* desmonta el sistema y viola los tratados. El blanco, ¿se va a rebelar?

---

[35] El personaje del Tío Remus es una creación de Harris. La introducción de ese viejo esclavo dulzón y melancólico, con su eterna *grin,* es una de las imágenes más típicas del negro estadounidense.

No, se acostumbra. Este hecho, dice Wolfe, explica por qué tantas obras que tratan las cuestiones raciales son *best sellers*[36].

> Nadie, por supuesto, está *obligado* a consumir las historias de los negros que hacen el amor a las blancas *(Deep Are the Roots, Strange Fruit, Uncle Remus),* de blancos que descubren ser negros *(Kingsblood Royal, Lost Boundary, Uncle Remus),* de blancos estrangulados por negros *(Native Son, If He Hollers Let Him Go, Uncle Remus)* [...]. Podemos empaquetar y exponer a gran escala la *grin* del negro en nuestra cultura popular como un cobijo para este masoquismo: la caricia endulza el ataque. Y, como lo demuestra el Tío Remus, el juego de las razas es aquí, en gran parte, inconsciente. El blanco no es más consciente de su masoquismo cuando es alegrado por el contenido sutil de la *grin* estereotipada, que el negro lo es de su sadismo cuando convierte el estereotipo en garrote cultural. Tal vez menos[37].

En Estados Unidos, como se ve, el *negro* crea historias en las que le es posible ejercer su agresividad; el inconsciente del blanco justifica y valoriza esa agresividad dirigiéndola hacia él, reproduciendo así el esquema clásico del masoquismo[38].

Podemos ahora plantar un hito. Para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual (no educado). El *negro* encarna la potencia genital por encima de las morales y las prohibiciones. Las blancas, con una auténtica inducción, perciben regularmente al *negro* en la puerta impalpable que conduce al reino de los Sabats, de las bacanales, a las sensaciones sexuales alucinantes... Hemos mostrado que lo real resta valor a todas estas creencias. Pero eso me sitúa en el plano de lo imaginario, en cualquier caso en el de una paralógica. El blanco que atribuye al negro una influencia maléfica sufre una regresión sobre el plano intelectual, pues hemos mostrado que lo percibe con la edad mental de ocho años (cuentos ilustrados...). ¿No concurren regresión y fijación en las fases pregenitales de la evolución sexual? ¿Autocastración? (Al *negro* se le aprehende con un miembro pavoroso). ¿Se explica la pasividad por el reconocimiento de la superioridad del negro en términos de virilidad sexual? Vemos cuántas preguntas sería interesante plantearse. Hay

---

[36] Véanse también las numerosas películas negras de los diez últimos años. Sin embargo, los productores son todos blancos.

[37] Bernard Wolfe, «L'Oncle Rémus et son Lapin», cit.

[38] En Estados Unidos, cuando se reclama la emancipación de los negros, es habitual oir decir: «no esperan sino esa oportunidad para lanzarse sobre nuestras mujeres». Como el blanco se comporta de una forma insultante hacia el negro, se da cuenta de que, si estuviera en el lugar del negro, no tendría ninguna piedad con sus opresores. Así, no es sorprendente verle identificarse con el *negro:* orquestas *hot* blancas, cantantes de *blues,* de espirituales, escritores blancos redactando novelas en las que el protagonista *negro* formula sus quejas, blancos embadurnados de negro.

hombres, por ejemplo, que acuden a las «casas» para hacerse azotar por negros; homosexuales pasivos que exigen parejas negras.

Otra solución sería la siguiente: de entrada hay una agresividad sádica frente al negro; después, complejo de culpabilidad porque la cultura democrática del país en cuestión censura ese comportamiento. Esa agresividad es entonces soportada por el negro, de ahí el masoquismo. Pero, nos dirán, vuestro esquema es falso: no encontramos ahí los elementos del masoquismo clásico. Puede ser, en efecto, esta situación no es clásica. En todo caso, es la única forma de explicar el comportamiento masoquista del blanco.

Desde un punto de vista heurístico, sin contar con la realidad, nos gustaría proponer una explicación del fantasma: un negro me viola. Tras los estudios de Hélène Deutsch[39] y de Marie Bonaparte[40], en los que ambas han retomado y en cierto sentido llevado a su último término las ideas de Freud sobre la sexualidad femenina, sabemos que, alternativamente clitoridiana, clitoridiana-vaginal, después vaginal pura, la mujer (conservando más o menos intrincadas su libido, concebida como pasiva y su agresividad, habiendo franqueado su doble complejo de Edipo) llega, al término de su progresión biológica y psicológica, a la asunción de su rol que cumple la integración neuropsíquica. Sin embargo, no podríamos dejar pasar en silencio ciertas taras y ciertas fijaciones.

A la fase clitoridiana le corresponde un complejo de Edipo activo, aunque, según Marie Bonaparte, no haya una sucesión sino una coexistencia de lo activo y de lo pasivo. La desexualización de la agresividad en la niña está menos lograda que en el niño[41]. El clítoris se percibe como un pene en pequeño, pero, sobrepasando lo concreto, la niña sólo retiene la cualidad. Ella aprehende la realidad en términos cualitativos. Como en el caso del niño, existirán en ella pulsiones dirigidas hacia la madre; ella también querría destripar a la madre.

Pero nos preguntamos si, junto a la realización definitiva de la feminidad, no habría una persistencia de ese fantasma infantil «Una aversión demasiado viva a los juegos brutales del hombre, en una mujer, es además estigma sospechoso de protesta masculina y de bisexualidad excesiva. Una mujer así es probable que sea una clitoridiana»[42]. Esto es lo que nosotros pensamos. En primer lugar la niña ve que el padre, libidinal agresivo, pega a un niño rival. En ese estadio (entre cinco y nueve años), el padre, ahora el polo libidinal, se niega en cierto modo a asumir la agresivi-

---

[39] Hélène Deutsch, *Psychology of Women,* Nueva York, Grune & Stratton, 1945.

[40] Marie Bonaparte, «De la sexualité de la femme», *Revue française de Psychanalyse,* abril-junio de 1949.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.,* p. 180.

dad que el inconsciente de la niña le exige. En ese momento, esa agresividad liberada, sin soporte, reclama una inversión. Como es a esta edad cuando el niño entra en el folklore y la cultura bajo la forma que sabemos, el *negro* se convierte en el depositario predestinado de esta agresividad. Si penetramos más en el laberinto, constatamos: cuando la mujer vive el fantasma de la violación por un *negro* es, en cierto modo, la realización de un sueño personal, de un anhelo íntimo. Cumpliendo el fenómeno de la vuelta hacia sí, es la mujer la que se viola. Encontramos una prueba cierta en el hecho de que no es raro que las mujeres, en el trancurso del coito, le digan a su pareja: «Hazme daño». No hacen sino expresar esta idea: hazme daño como yo me lo haría si estuviera en tu lugar. El fantasma de la violación por el *negro* es una variante de esta representación: «Anhelo que el *negro* me destripe como yo habría hecho con una mujer». Admitiendo nuestras conclusiones sobre la psicosexualidad de la mujer blanca, podríamos preguntarnos cuáles propondríamos para una mujer de color. No sabemos. Lo que podemos adelantar, al menos, es que para muchas antillanas, que llamaremos las yuxtablancas, el agresor está representado por el tipo senegalés o, en todo caso, por un inferior (considerado como tal).

El *negro* es lo genital. ¿Esa es toda la historia? Desgraciadamente no. El *negro* es otra cosa. Aquí, de nuevo, nos encontramos con el judío. El sexo nos bifurca, pero tenemos un punto en común. Los dos representamos el mal. El negro ante todo, por la gran razón de que es negro. ¿No se dice, en lo simbólico, la blanca Justicia, la blanca Verdad, la blanca Virgen? Hemos conocido a un antillano que, hablando de otro, decía: «Su cuerpo es negro, su lengua es negra, su alma debe también ser negra». El blanco cumple esta lógica cotidianamente. El negro es el símbolo del Mal y de la Fealdad.

Henri Baruk, en su nuevo manual de psiquiatría[43], describe lo que él llama las psicosis antisemitas.

> En uno de nuestros enfermos, la vulgaridad y obscenidad del delirio sobrepasaba todo lo que puede contener la lengua francesa y presentaba por su forma alusiones homosexuales evidentes[44] mediante las que el paciente desviaba la vergüenza íntima y la

[43] Henri Baruk, *Précis de psychiatrie. Clinique, psichophysiologie, therapeutique,* París, Masson, 1950, p. 371.

[44] Mencionemos rápidamente que no hemos tenido la ocasión de constatar la presencia manifiesta de homosexualidad en Martinica. Hay que ver ahí la consecuencia de la ausencia del Edipo en las Antillas. Ya se conoce, en efecto, el esquema de la homosexualidad. Recordemos de todas formas la existencia de lo que allí se llaman «hombres vestidos de señora» o «mi comadre». La mayor parte del tiempo visten una chaqueta y una falda. Pero estamos convencidos de que tienen una vida sexual normal. Encajan un golpe como cualquier mozo y no son insensibles a los encantos femeninos, a las vendedoras de pescado, de legumbres. Por contra, en Europa hemos encontrado a algunos compañeros

transfería sobre el chivo expiatorio de los judíos, para los que pedía una masacre. Otro enfermo, aquejado de un acceso de delirio favorecido por los acontecimientos de 1940, presenta un brusco delirio de interpretación antisemita tan violento que, encontrándose un día en un hotel, sospechando que el viajero de la habitación de al lado era un judío, irrumpió en su cuarto por la noche para golpearlo [...].

Otro enfermo, de constitución física delicada, aquejado de colitis crónica, se sentía humillado por su mala salud y finalmente la había atribuido a un envenenamiento por un «caldo bacteriano» que le habrían dado los enfermeros de una institución en la que había estado. Enfermeros anticlericales y comunistas, decía él, que habrían querido castigarle por sus opiniones y sus convicciones católicas. Cuando llegó a nuestra consulta, habiendo escapado del «personal sindicalista» creyó pasar de Caribdis a Escila, puesto que se encontraba en manos de un judío. Ese judío, por definición, sólo podía ser un bandido, un monstruo, un hombre capaz de todos los crímenes.

Ese judío, frente a este aumento de la agresividad, deberá tomar posición. Es toda la ambigüedad que describe Sartre. Algunas páginas de *Réflexions sur la question juive* son lo más bello que hemos leído nunca. Lo más bello porque el problema que describe nos afecta a las entrañas[45].

El judío auténtico o inauténtico cae bajo los golpes del «canalla». La situación es tal que todo lo que hace está destinado a volverse contra él. Porque naturalmente el judío se elige, y le ocurre que olvida su judeidad, o que la esconde, o que se esconde. Entonces es que admite como válido el esquema del ario. Está el Bien y el Mal. El Mal es judío. Todo lo judío es feo. No seamos más judíos. Yo no soy ya judío.

---

que se han vuelto homosexuales, siempre pasivos. Pero no se trataba de homosexualidad neurótica, era para ellos una salida como para otros era hacerse chulo.

[45] Estoy pensando especialmente en este pasaje: «Así es pues este hombre, perseguido, condenado a elegirse sobre la base de falsos problemas y en una situación falsa, privado del sentido metafísico por la hostilidad amenazadora de la sociedad que lo rodea, abocado a un racionalismo de desesperación. Su vida no es sino una larga fuga ante los otros y ante sí mismo, se le aliena hasta su propio cuerpo, se le corta en dos su vida afectiva, se le reduce a perseguir en un mundo que lo rechaza el sueño imposible de una fraternidad universal. ¿De quién es la culpa? Nuestros ojos le reenvían la imagen inaceptable que él quiere ocultarse. Nuestras palabras y nuestros gestos (*todas* nuestras palabras y *todos* nuestros gestos, nuestro antisemitismo, pero también todo nuestro liberalismo condescendiente) lo envenenan hasta la médula; nosotros lo constreñimos a elegirse judío, *ya sea a que lo rehuya o a que se reivindique,* nosotros lo hemos abocado al dilema de la inautenticidad o de la autenticidad [...]. Esta especie de hombres, *que testimonia del hombre* más que todas las demás, porque ha nacido de reacciones secundarias en el interior de la humanidad, esta quintaesencia del hombre caído en desgracia, desarraigado, originalmente llamado a la inautenticidad o al martirio. No hay uno de nosotros que no sea, en esta circunstancia, totalmente culpable e incluso criminal; la sangre judía que los nazis han vertido cae sobre todas nuestras cabezas», J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive,* cit., pp. 177-178.

Abajo los judíos. En este caso son los más agresivos. Como aquel enfermo de Baruk aquejado de delirio persecutorio que, viéndole un día con la estrella amarilla le mira con desdén y le grita: «¿Ah, sí? Pues yo, señor, soy francés». Y esta otra: «En tratamiento en la consulta de nuestro colega, el doctor Daday, se encuentra en un pabellón donde uno de sus correligionarios había sido objeto de burlas y reflexiones desagradables por parte de otros enfermos. Una enferma no judía había salido en su defensa. La primera enferma trata entonces a la que había defendido a los judíos con desprecio y le lanza a la cara todas las calumnias antisemitas pidiendo que se la librara de esa judía»[46].

Tenemos aquí un buen ejemplo de fenómeno reaccional. El judío, para reaccionar contra el antisemitismo, se hace antisemita. Es lo que muestra Sartre en *Le sursis,* donde Birnenschatz llega a vivir su negación con una intensidad que roza el delirio. Veremos que la palabra no es demasiado fuerte. Los estadounidenses que vienen a París se sorprenden de ver a tantas blancas acompañadas por negros. En Nueva York, Simone de Beauvoir, paseando con Richard Wright, fue reprendida por una anciana. Sartre decía: aquí es el judío, en otras partes el *negro.* Lo que hace falta es un chivo expiatorio. Baruk no dice otra cosa: «La liberación de los complejos de odio sólo se obtendrá si la humanidad sabe renunciar al complejo de chivo expiatorio».

La Falta, la Culpabilidad, la negación de esa culpabilidad, la paranoia, nos encontramos en terreno homosexual. En resumen, lo que otros han descrito en el caso de los judíos se aplica perfectamente al negro[47].

Bien-Mal, Hermoso-Feo, Blanco-Negro: esas son las parejas características del fenómeno que, retomando una expresión de Dide y Guiraud, llamaremos «maniqueísmo delirante»[48].

No ver sino un tipo de *negro,* asimilar el antisemitismo a la negrofobia, estos parecen ser los errores de análisis que aquí cometemos. Alguien a quien hablamos de este trabajo nos preguntó a qué esperábamos. Después del estudio decisivo de Sartre, *Qu'est-ce que la littérature? (Situations II),* la literatura se compromete cada vez más en la única tarea verdaderamente *actual,* que es introducir a la colectividad en la reflexión y la mediación: este trabajo querría ser un espejo de la infraestructura progresiva, donde podría encontrarse el *negro* en vías de desalienación.

---

[46] H. Baruk, *Précis de psychiatri. Clinique, psichophysiologie, therapeutique,* cit., pp. 372-373.

[47] En este sentido ha escrito Marie Bonaparte (*Mythes de guerre,* París, PUF, p. 145, n.º 1): «Los antisemitas proyectan sobre el judío, atribuyen al judío, todos sus malos instintos más o menos inconscientes [...]. Así los descargan sobre sus espaldas, se lavan ellos mismos y aparecen a sus propios ojos con una limpieza impecable. El judío se presta de maravilla para ser una proyección del Diablo [...]. Los *negros* de América asumen también esta función de fijación [...]».

[48] Maurice Dide y Paul Guiraud, *Psychiatrie du médecin praticien,* París, Masson, 1922, p. 164.

Cuando ya no hay un «mínimo humano» no hay ya cultura. Me importa poco saber que el «*muntu* es Fuerza» entre los bantúes[49] o, al menos, podría haberme interesado, si no fuera por determinados detalles que me molestan. ¿Qué significan estas meditaciones sobre la ontología bantú cuando se lee en otra parte:

Cuando 75.000 mineros negros se pusieron en huelga en 1946, la policía nacional los obligó con disparos y bayonetas a retomar el trabajo. Hubo veinticinco muertos y miles de heridos.

Smuts estaba en esa época a la cabeza del gobierno y era delegado en la Conferencia de Paz. En las granjas blancas los trabajadores negros viven casi como siervos. Pueden llevar a sus familias, pero ningún hombre puede abandonar la granja sin la autorización del amo. Si lo hace, se advierte a la policía y es traído de vuelta por la fuerza y azotado...

En virtud de la *Ley sobre la administración indígena,* el gobernador general, en tanto jefe supremo, tiene poderes autocráticos sobre los africanos. Puede, mediante proclama, detener y encarcelar a cualquier africano que juzgue peligroso para la tranquilidad pública. Puede prohibir en cualquier sector indígena las reuniones de más de diez personas. No hay *habeas corpus* para los africanos. En cualquier momento se efectúan arrestos en masa sin orden judicial.

Las poblaciones no blancas de Sudáfrica están en un callejón sin salida. Todas las formas modernas de la esclavitud les impiden escapar de esta plaga. Para el africano en particular, la sociedad blanca ha quebrado su antiguo mundo sin darle uno nuevo. Ha destruido las bases tribales tradicionales de su existencia y obstaculiza el camino del futuro después de cerrar el camino del pasado...

El *apartheid* pretende prohibirle (al *negro*) que participe en la historia moderna en tanto fuerza independiente y libre[50].

Nos disculpamos por este largo extracto, pero permite hacer evidentes algunas posibilidades de errores cometidos por los negros. Alioune Diop, por ejemplo, en su introducción a *La philosophie bantoue,* señala que la ontología bantú no conoce esa miseria metafísica de Europa. La inferencia que deduce es, en todo caso, peligrosa:

La doble cuestión que se plantea es saber si el genio negro debe cultivar eso que constituye su originalidad, esa juventud del alma, ese respeto innato por el hombre y lo creado, esa alegría de vivir, esa paz que no es para nada desfiguración del hombre impuesta y sufrida por higiene moral, sino armonía natural con la majestuosidad feliz de la vida [...]. Nos preguntamos también lo que el negro puede aportar al mundo moderno [...]. Lo que

---

[49] Rev. padre Placide Tempels, *La philosophie bantoue,* Elisabethville, Lovaina, 1949.

[50] I. R. Skine, «*Apartheid* en Afrique du Sud», *Les Temps Modernes,* julio de 1950.

podemos decir es que la noción misma de cultura concebida como voluntad revolucionaria es contraria a nuestro genio como lo es la noción misma de progreso. El progreso sólo acosaría nuestras conciencias si tuviéramos quejas con la vida, don natural.

¡Atención! No se trata de recuperar el Ser en el pensamiento bantú, cuando la existencia de los bantúes se sitúa sobre el plano del no ser, de lo imponderable[51]. Por supuesto, la filosofía bantú no se deja comprender a partir de una voluntad revolucionaria: pero es justamente en la medida en que, estando cerrada la sociedad bantú, no se encuentra allí esa sustitución de las relaciones ontológicas de las Fuerzas por la explotación. Pero, sabemos que la sociedad bantú ya no existe. Y la segregación no tiene nada de ontológica. Basta ya de este escándalo.

Desde hace algún tiempo se habla mucho del *negro*. Un poco demasiado. El *negro* querría que se le olvidara para poder reagrupar sus fuerzas, sus auténticas fuerzas.

Un día él dijo: «Mi negritud no es ni una torre...»

Y vinieron a helenizarlo, a orfeizarlo... a ese *negro* que buscaba lo universal. ¡Busca lo universal! Pero en junio de 1950 los hoteles parisinos se negaban a alojar a peregrinos negros. ¿Por qué? Sencillamente por el riesgo de que los clientes anglosajones (que son ricos y negrófobos, como todo el mundo sabe) se mudaran de allí.

El *negro* apunta a lo universal, pero, en la pantalla, se le mantiene intacta su esencia *negra,* su «naturaleza» *negra:*

siempre servicial
siempre obsequioso y sonriente
mí, nunca robar, nunca mentir
cultivando canto la canción de aquel negrito del África tropical...

El *negro* se universaliza, pero en el Lycée Saint-Louis, en París, se zarandea a uno: ha tenido la desvergüenza de leer a Engels.

Aquí hay un drama y los intelectuales negros se arriesgan a empantanarse.

¿Cómo? ¿Apenas he abierto los ojos que tenía vendados y ya quieren hundirme en lo universal? ¿Y los demás? Los que no tienen «ninguna boca», los que no tienen «ninguna voz»... Necesito perderme en mi negritud, ver las cenizas, las segregaciones, las represiones, las violaciones, las discriminaciones, los boicots. Necesitamos tocar con los dedos todas las cicatrices que cebrean la librea negra.

Ya hemos visto a Alioune Diop preguntarse cuál será la posición del genio negro en el coro universal. Pero nosotros decimos que una verdadera cultura no puede na-

---

[51] Véase, por ejemplo, *Cry, The Beloved Country,* de Alan Paton (1948).

cer en las condiciones actuales. Hablaremos del genio negro cuando ese hombre haya recuperado su verdadero lugar.

Una vez más apelamos a Césaire; querríamos que muchos intelectuales negros se inspiraran en él. Necesito yo también repetirme: «Y sobre todo mi cuerpo y también mi alma, guardaos de cruzar los brazos en la actitud estéril del espectador, pues la vida no es un espectáculo, un mar de dolores no es un proscenio, un hombre que grita no es un oso que danza [...]»[52].

Continuando con el inventario de lo real, esforzándome en determinar el momento de la cristalización simbólica, me he encontrado, de forma natural, a las puertas de la psicología de Jung. La civilización europea se caracteriza por la presencia, en su seno, de lo que Jung llama el inconsciente colectivo, de un arquetipo: expresión de los malos instintos, de lo oscuro inherente a todo Yo, del salvaje no civilizado, del *negro* que dormita en todo blanco. Y Jung afirma haber constatado en los pueblos no civilizados la misma estructura psíquica que su diagrama reproduce. Personalmente, creo que Jung se engaña. Además, todos los pueblos que él ha conocido (indios pueblo de Arizona, o *negros* de Kenia en el Africa Occidental británica) han tenido contactos más o menos traumáticos con los blancos. Ya hemos dicho antes que, en sus salavinizaciones, el joven antillano no es nunca negro; y hemos intentado mostrar a qué se debe este fenómeno. Jung sitúa el inconsciente colectivo en la sustancia cerebral heredada. Pero el inconsciente colectivo, sin que sea necesario recurrir a los genes, es simplemente el conjunto de prejuicios, de mitos, de actitudes colectivas de un grupo determinado. Se entiende, por ejemplo, que los judíos que se instalaron en Israel produjeron, en menos de cien años, un inconsciente colectivo distinto del que era el suyo en 1945, en los países de los que fueron expulsados.

En el plano de la discusión filosófica surgiría aquí el viejo problema del instinto y la costumbre: el instinto, que es innato (ya se sabe lo que hay que pensar de este «innatismo»), invariable, específico; la costumbre, que es adquirida. En este plano, sencillamente habría que demostrar que Jung confunde instinto y costumbre. Segun él, en efecto, el inconsciente colectivo es solidario de la estructura cerebral, los mitos y arquetipos son engramas permanentes de la especie. Esperamos haber mostrado que esto no es nada y que, de hecho, ese inconsciente colectivo es cultural es decir, adquirido. De la misma forma que un joven campesino de los Cárpatos, en las condiciones psicoquímicas de la región, tendrá un mixoedema, así un negro como René Maran, habiendo vivido en Francia, respirado, ingerido los mitos y prejuicios de la Europa racista, asimilado el inconsciente colectivo de esa Europa, si se desdobla, no podrá más que constatar su odio al *negro*. Hay que ir despacio y es un drama esto de tener que exponer poco a poco mecanismos que se ofrecen en su totalidad. ¿Podre-

[52] A. Césaire, *Cahier d'un rétour au pays natal,* cit.; *Retorno al país natal,* cit., p. 27.

mos comprender esta proposición? En Europa, el Mal está representado por el negro. Hay que ir despacio, lo sabemos, pero es difícil. El verdugo es el hombre negro, Satanás es negro, se habla de las tinieblas, cuando se está sucio se está negro, ya se aplique esto a la suciedad física o a la suciedad moral. Nos sorprendería, si nos tomáramos el trabajo de reunirlas, la enorme cantidad de expresiones que hacen del negro el pecado. En Europa, el *negro,* ya sea de forma concreta, ya de forma simbólica, representa el aspecto malo de la personalidad. Mientras no se comprenda esta proposición, nos condenamos a hablar en vano sobre «el problema negro». Lo negro, lo oscuro, la sombra, las tinieblas, la noche, los laberintos de la tierra, las profundidades abisales, denigrar a alguien; o, por el otro lado, la mirada clara de la inocencia, la blanca paloma de la paz, la luz mágica, paradisíaca. Un hermoso niño rubio, ¡qué paz en su expresión, que alegría y, sobre todo, qué esperanza! Nada comparable con un hermoso niño negro que, literalmente, es una cosa de todo punto insólita. No voy a repetirme sobre esas historias de ángeles negros. En Europa, es decir, en todos los países civilizados y civilizadores, el *negro* simboliza el pecado. El arquetipo de los valores inferiores se representa por el *negro.* Y es precisamente la misma antinomia que encontramos en el *sueño despierto* de Desoille. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que el inconsciente que representa las cualidades rastreras e inferiores se coloree de negro? En Desoille, donde, sin juego de palabras, la situación es mucho más clara, se trata siempre de subir o bajar. Cuando bajo, veo cavernas, grutas en las que bailan los salvajes. Sobre todo, no nos equivoquemos. Por ejemplo, en una de las sesiones de sueño despierto que nos comunica Desoille nos encontramos con los galos en una caverna. Pero, hay que decirlo, el galo es bonachón... Un galo en una caverna, tiene como un aire familiar, consecuencia, quizá, de aquel «nuestros padres, los galos»... Creo que hay que volverse niño para comprender determinadas realidades psíquicas. En eso Jung es un innovador: quiere llegar hasta la juventud del mundo. Pero se equivoca singularmente: sólo llega hasta la juventud de Europa.

Se ha elaborado, en lo más profundo del inconsciente europeo, un hoyo excesivamente negro en el que dormitan las pulsiones más inmorales, los deseos más inconfesables. Y como todo hombre asciende hacia la blancura y la luz, el europeo ha querido rechazar a ese no civilizado que trataba de defenderse. Cuando la civilización europea entró en contacto con el mundo *negro,* con esos pueblos de salvajes, todo el mundo estuvo de acuerdo: esos negros eran el principio del mal.

Jung asimila habitualmente extranjero con oscuridad, con vertiente malvada: tiene perfecta razón. Ese mecanismo de proyección o, si se prefiere, de transitividad, ha sido descrito por el psicoanálisis clásico. En la medida en la que yo descubro algo insólito en mí, algo reprensible, no tengo otra solución: librarme de ello, atribuirle la paternidad a otro. Así termino con un circuito tensional que amenazaba con comprometer mi equilibrio. En el sueño despierto hay que prestar atención, durante las

primeras sesiones, porque no es bueno que el descenso se inicie demasiado rápido. Es necesario que el sujeto conozca los engranajes de la sublimación antes de cualquier contacto con el inconsciente. Si en la primera sesión aparece un *negro,* hay que librarse enseguida de él; para eso, proponed a vuestro sujeto una escalera, una cuerda, o invitadlo a dejarse llevar con una hélice. El *negro,* sin falta, se queda en su agujero. En el inconsciente colectivo del *homo occidentalis,* el *negro* o, si se prefiere, el color negro, simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, la hambruna. Todos los pájaros de presa son negros. En Martinica, que en su inconsciente colectivo es un país europeo, se dice, cuando un negro «azulado» viene de visita: «¿Qué mal fario le trae?».

El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva. Nada sorprendente, pues, que un antillano, sometido al método del sueño despierto reviva los mismos fantasmas que un europeo. Es que el antillano tiene el mismo inconsciente colectivo que el europeo.

Si se ha entendido lo que antecede, se puede enunciar la conclusión siguiente: es normal que el antillano sea negrófobo. Por el inconsciente colectivo el antillano hace suyos todos los arquetipos del europeo. El *anima* del negro antillano es casi siempre una blanca. De la misma forma el *animus* del antillano es siempre un blanco. Y es que ni Anatole France, ni Balzac, o Bazin o cualquiera de «nuestros novelistas» menciona nunca a aquella mujer negra vaporosa y sin embargo presente y al sombrío Apolo de ojos brillantes... Pero, ¡ya me he delatado, he hablado de Apolo! No hay nada que hacer, soy un blanco. Inconscientemente desconfío de lo que hay negro en mí, es decir, de la totalidad de mi ser.

Soy un *negro* pero, naturalmente, no lo sé, puesto que lo soy. En casa mi madre me canta, en francés, romanzas francesas que nunca tratan de *negros.* Cuando desobedezco, cuando hago demasiado ruido, me dicen que «no haga el *negro*».

Un poco más tarde, leemos libros blancos y asimilamos poco a poco los prejuicios, los mitos, el folklore que nos llega de Europa. Pero no lo aceptamos todo, algunos prejuicios no se aplican a las Antillas. El antisemitismo, por ejemplo, no existe, porque no hay judíos, o muy pocos. Sin apelar a la noción de catarsis colectiva, sería fácil demostrar que el *negro,* irreflexivamente, se elige como objeto susceptible de portar el pecado original. Para ese papel, el blanco elige al negro y el negro que es un blanco también elige al negro. El negro antillano es esclavo de esta imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El *negro* es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca. No es para nada sorprendente que las creaciones artísticas de los poetas antillanos no tengan una impronta específica: son blancos. Para volver a la psicopatología, digamos que el *negro* vive una ambigüedad que es extraordinariamente neurótica. A los veinte años, es decir, en el

momento en el que el inconsciente colectivo más o menos se pierde, o al menos es difícil devolverlo al nivel consciente, el antillano se da cuenta de que vive en el error. ¿Y eso por qué? Simplemente porque, y esto es muy importante, el antillano es conocido como *negro* pero, por un deslizamiento ético, concibe (inconsciente colectivo) el ser *negro* en la medida en la que se es malo, vil, malvado, instintivo. Todo lo que se oponía a esas maneras de ser *negro* es blanco. Hay que ver ahí el origen de la negrofobia del antillano. En el inconsciente colectivo, negro = feo, pecado, tinieblas, inmoral. Dicho de otra forma: *negro* es quien es inmoral. Si en mi vida me comporto como un hombre moral no soy para nada un *negro*. De ahí, en Martinica, la costumbre de decir de un mal blanco que tiene un alma de *negro*. El color no es nada, ni siquiera lo veo, yo sólo conozco una cosa, que es la pureza de mi conciencia y la blancura de mi alma. «Yo blanco como nieve», decía el otro.

La imposición cultural se ejerce fácilmente en Martinica. El deslizamiento ético no encuentra obstáculos. Pero el verdadero blanco me espera. Me dirá en la primera ocasión que no basta que la intención sea blanca, que hay que cumplir con una totalidad blanca. Será en ese momento, únicamente, cuando tome conciencia de la traición. Concluyamos. Un antillano es blanco por el inconsciente colectivo, por una gran parte de su inconsciente personal y por la casi totalidad de su proceso de individuación. El color de su piel que Jung no menciona, es negro. Todas las incomprensiones proceden de este malentendido.

Mientras estaba en Francia, estudiando la carrera de Letras, Césaire «volvió a encontrarse con su cobardía». Supo que era una cobardía, pero no pudo nunca decir por qué. Sentía que era absurda, idiota, yo diría incluso malsana, pero en ninguno de sus escritos se encuentran los mecanismos de esta cobardía. Es que había que reducir a la nada la situación presente y tratar de aprehender lo real con un alma de niño. El *negro* del tranvía era cómico y feo. Por supuesto, Césaire se divierte. Y es que ese *negro* de verdad y él no tenían nada en común. En un círculo de blancos en Francia se presenta un hermoso negro. Si es un círculo de intelectuales estad seguros de que el negro intentará imponerse. Pide que no se preste atención a su piel sino a su potencia intelectual. Hay muchos, en Martinica, que a los veinte o treinta años se ponen a estudiar a Montesquieu o a Claudel con el único fin de citarlos. Por su conocimiento de estos autores, espera que se olvide su negrura.

La conciencia moral implica una especie de escisión, una ruptura de la conciencia, con una parte clara que se opone a la parte sombría. Para que haya moral tiene que desaparecer de la conciencia lo negro, lo oscuro, el *negro*. Por tanto, un *negro* combate en todo momento su imagen.

Si de igual manera estamos de acuerdo con el señor Hesnard y con su concepción científica de la vida moral y si el universo mórbido se comprende a partir de la Falta, de la Culpabilidad, un individuo normal será aquel que se haya descargado

de esta culpabilidad, que haya logrado en cualquier caso no sufrirla. Más directamente, todo individuo debe rechazar sus instancias inferiores, sus pulsiones, a cuenta de un genio malo propio de la cultura a la que pertenece (ya hemos visto que es el *negro*). Esta culpabilidad colectiva la soporta quien se ha convenido en llamar el chivo expiatorio. El chivo expiatorio para la sociedad blanca (basada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, delicadeza) será precisamente la fuerza que se opone a la expansión, a la victoria de estos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el *negro.*

En la sociedad antillana, donde los mitos son los mismos que los de la sociedad de Dijon o de Niza, el joven negro, que se identifica con el civilizador, hará del *negro* el chivo expiatorio de su vida moral.

Yo comprendí a la edad de catorce años el valor de lo que ahora llamo imposición cultural. Tenía un compañero, muerto después, cuyo padre, italiano, se había casado con una martinicana. Ese hombre se había instalado en Fort-de-France desde hacía más de veinte años. Se le consideraba un antillano, pero, por debajo, se recordaba su origen. Pero, en Francia, el italiano, militarmente, no vale nada; un francés vale diez italianos; los italianos no son valientes... Mi compañero había nacido en Martinica y sólo se relacionaba con martinicanos. Un día en que Montgomery hizo temblar al ejército italiano en Bengazi, quise constatar sobre el mapa el avance aliado. Ante la considerable ganancia de terreno, grité con entusiasmo: «¡Qué os creíais!...» Mi compañero, que no podía ignorar el origen de su padre, se molestó enormemente; por lo demás, yo también. Ambos habíamos sido víctimas de la imposición cultural. Yo estoy convencido que quien haya comprendido ese fenómeno y todas sus consecuencias sabrá exactamente en qué sentido buscar la solución. Escuchad al Rebelde:

> Sube [...] sube de las profundidades de la tierra [...] la marea negra sube... olas de aullidos [...] ciénagas de olores animales [...] la tormenta espumeante de pies desnudos [...] y hormiguean siempre otros, bajando por los senderos de los cerros, trepando por los acantilados escarpados, torrentes obscenos y salvajes crecidas de ríos caóticos, de mares podridos, de océanos convulsos, en la risa de carbón del machete y del mal alcohol [...].

¿Se ha entendido? Césaire ha descendido. Ha aceptado ver lo que ocurría en el fondo, y ahora puede subir. Está maduro para el alba. Pero no deja al negro abajo. Lo toma sobre sus hombros y lo alza hasta las nubes. Ya, en *Cahier d'un retour au pays natal* nos había prevenido. Ha elegido el psiquismo ascensional, por retomar el término de Bachelard[53].

---

[53] Gaston Bachelard, *L'air et les songes,* París, Librairie José Corti, 1943. [ed. cast.: *El aire y los sueños,* FCE, 2003].

Y para eso, Señor de los dientes blancos,
los hombres de cuello frágil
recibe y percibe fatal calma triangular
Para mí mis danzas
mis danzas de negro malo,
la danza rompe-argolla
la danza salta-prisión
la danza es-bello-y-bueno-y-legítimo-ser-*negro*.
para mí
mis danzas y que salte el Sol en la raqueta de mis manos
Mas no, el Sol desigual ya no me basta
enróscate, viento, en mi nuevo crecimiento
pósate en mis dedos mesurados
Te entrego mi conciencia y su ritmo de carne
Te entrego los fuegos en que chispea mi flaqueza
Te entrego el *chain-gang*
Te entrego el pantano
Te entrego el *in-tourist* del circuito triangular
Viento devora
Te entrego mis palabras abruptas
Devora y enróscate en mí
Enróscate y abrázame con un estremecimiento más vasto
Abrázame hasta abrazarnos furiosos los dos
Abraza. ABRACÉMONOS
Mas mordiéndonos igualmente
¡Hasta la sangre de nuestra sangre mordida
Abrázame, mi pureza no se una más que a tu pureza,
¡Abrázame, pues!
Como un campo de justos filaos
de noche
nuestra pureza multicolor
Y átame, átame sin remordimientos
átame con tus grandes brazos de arcilla luminosa
liga mi negra vibración al ombligo
del mundo
Lígame áspera fraternidad
Y luego estrangulándome con tu lazo de estrellas
sube, Paloma
sube

sube
sube
Te sigo impresa en mi ancestral córnea blanca
Sube lamedor de cielo
Y en la gran cavidad negra donde quise ahogarme
La otra luna, ¡allí quiero pescar ahora
la lengua maléfica de la noche en su cristalización inmóvil![54].

Se comprende por qué Sartre ve en la toma de posición marxista de los poetas negros el fin lógico de la negritud. He aquí, en efecto, lo que ocurre. Como me doy cuenta de que el *negro* es el símbolo del pecado, me dedico a odiar al *negro*. Pero constato que soy un *negro*. Para escapar de ese conflicto, dos soluciones. O bien le pido a los demás que no presten atención a mi piel; o, por el contrario, quiero que se me note. Intento entonces valorizar lo que es malo, pues, irreflexivamente, he admitido que el negro es el color del mal. Para poner fin a esta situación neurótica en la que estoy obligado a elegir una solución malsana, conflictiva, nutrida de fantasmas, antagonista, inhumana, en fin, no me queda otra solución que sobrevolar este drama absurdo que los otros han montado a mi alrededor, descartar los dos términos que son parejamente inaceptables y, a través de un particular humano, tender hacia lo universal. Cuando el *negro* se hunde, dicho de otra forma, desciende, se produce algo extraordinario.

Escuchad de nuevo a Césaire:

Ho, ho,
Su potencia está bien anclada
adquirida
requerida
Mis manos se bañan en brezales de clairín
en arrozales de achiote
y tengo mi cabalaza de estrellas preñada
pero soy débil. Oh, soy débil
Ayúdeme
Y aquí me encuentro al hilo de la metamorfosis
ahogado cegado
temeroso de mí mismo, aterrado de mí mismo
de los dioses... vosotros no sois dioses. Soy libre.

---

[54] A. Césaire, *Cahier d'un rétour au pays natal,* cit., pp. 94-96; *Retorno al país natal,* cit., pp. 68-70.

EL REBELDE: He pactado con esta noche, después de veinte años siento que hacia mí suavemente me llama [...][55].

Habiendo reencontrado aquella noche, es decir, el sentido de su identidad, Césaire constata en primer lugar que:

Por muy de blanco que se pinte el pie del árbol la fuerza de la corteza de debajo grita [...].

Después, una vez descubierto el blanco en él, lo mata:

Forzamos las puertas. La habitación del amo estaba abierta de par en par y el amo estaba allí, muy tranquilo... y los nuestros se detuvieron [...]. Era el amo. Yo entré. Eres tú, me dijo, muy tranquilo [...]. Era yo. Era por supuesto yo, le dije, el buen esclavo, el fiel esclavo, el esclavo esclavo, y de repente sus ojos se hicieron dos cucarachas atemorizadas en los días de lluvia [...] yo golpee, la sangre borboteó: es el único bautismo del que me acuerdo hoy[56].

Por una inesperada y bienhechora revolución interior, ahora honraba sus fealdades repulsivas[57].

¿Qué más añadir? Tras haber sido llevado hasta los límites de la autodestrucción, el *negro*, meticulosa o eruptivamente va a saltar en el «agujero negro» de donde brotará «con tal firmeza el gran grito negro que los cimientos del mundo se conmoverán».

El europeo sabe y no sabe. Sobre el plano reflexivo un *negro* es un *negro;* pero en el inconsciente está, bien clavada, la imagen del *negro*-salvaje. Podría dar no diez sino miles de ejemplos. Georges Mounin dice en *Présence africaine:* «Tuve la suerte de no descubrir a los negros a través la *mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, en los cursos de sociología; de manera más general, tuve la suerte de descubrir a los negros de una forma distinta a la de las lecturas, y me felicito por ello todos los días»[58].

Mounin, al que no podríamos considerar un francés medio, añade, y con esto se planta de lleno en nuestra perspectiva: «He ganado quizá con ello, en la edad en la que la mente aún no está prevenida, aprender que los negros son hombres como nosotros [...]. He ganado quizá, yo, blanco, la posibilidad de ser natural para siempre con un negro, y de no estar frente a él estúpida y sutilmente en esa posición de in-

---

[55] Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient,* París, Présence Africaine, 1958; y *Les armes miraculeuses,* París, Gallimard, 1946, pp. 144 y 122.

[56] *Ibid.,* p. 136.

[57] *Ibid.,* p. 65.

[58] Primeras respuestas a la encuesta sobre el mito del negro en *Présence africaine* 2.

vestigador etnógrafo que sigue siendo muy a menudo nuestra insoportable forma de *devolverlos a su lugar* [...]».

En el mismo número de *Présence africaine,* Émile Dermenghem, que no es sospechoso de negrofobia escribe: «Uno de mis recuerdos de infancia es una visita a la Exposición Universal de 1900, en el curso de la cual mi principal preocupación era ver un *negro.* Mi imaginación estaba naturalmente excitada por las lecturas: *Un capitán de quince años, Las aventuras de Robert, Los viajes de Livingstone*».

Émile Dermenghem nos dice que aquello expresaba su gusto por el exotismo. Si bien estoy dispuesto, mis dos manos perdidas entre las suyas, a creer al Dermenghem que ha escrito el artículo, le pido permiso para dudar del Dermenghem de la Exposición de 1900.

No querría retomar temas que se tratan desde hace cincuenta años. Escribir sobre las posibilidades de una amistad negra es una empresa generosa, pero desgraciadamente los negrófobos y otros príncipes consortes son impermeables a la generosidad. Cuando leemos: «Un *negro* es un salvaje y para conducir a los salvajes no hay sino un método: la patada en las nalgas» pensamos, en nuestra mesa de trabajo, que «todas esas imbecilidades tienen que desaparecer». Pero hasta ahí todo el mundo está de acuerdo. Jacques Howlett, siempre en *Présence africaine* 5, escribe:

> Dos cosas, entre otras, contribuirán, parece, a este alejamiento del *negro* con el mundo del otro, sin común medida conmigo: el color de su piel y su desnudez, porque yo imaginaba al *negro* desnudo. Cierto, elementos superficiales (aunque no sabríamos decir hasta qué punto no continúan poblando nuestras nuevas ideas, nuestras concepciones revisadas) han podido recubrir en ocasiones a ese ser lejano, negro y desnudo, casi inexistente; tal es el buen negro tocado con fez y exhibiendo una amplia sonrisa fernandelesca, símbolo de un desayuno chocolateado cualquiera, tal es también el valiente soldadito senegalés «esclavo de la consigna», don Quijote sin grandeza, «héroe niño» de todo lo que surge de «la epopeya colonial»; tal es finalmente el negro «hombre que convertir», «hijo sumiso» del misionero con barba.

Jacques Howlett, en la continuación de su comunicación, nos dice haber hecho del *negro,* por reacción, el simbolo de la inocencia. Nos da la razón, pero estamos obligados a pensar que ya no tenía ocho años, porque nos habla de «mala conciencia de la sexualidad» y de «solipsismo». Yo estoy además convencido de que esta «inocencia para gran adulto», Jacques Howlett la ha dejado lejos, muy lejos, tras él.

Sin ninguna duda, el testimonio más interesante es el de Michel Salomon. Se defienda como se defienda, apesta a racismo. Él es judío, tiene «una experiencia milenaria con el antisemitismo» y sin embargo, es racista. Escuchadlo: «Pero negar que, por el hecho de su piel y su cabellera, de ese aura de sensualidad que (el *negro*)

desprende, no hay, espontáneamente, una cierta molestia, atracción o repulsión, es negarse a la evidencia en nombre de una hipocresía absurda que nunca ha resuelto nada [...]». Más adelante incluso hablará de la «prodigiosa vitalidad del negro».

Por el estudio de Michel Salomon nos enteramos de que es médico. Debería desconfiar de esas perspectivas literarias que son acientíficas. Los japoneses y los chinos son diez veces más prolíficos que los negros: ¿son por ello sensuales? Y además, señor Salomon, voy a confesarle algo: nunca he podido oír sin sentir nauseas a un hombre que dice de otro hombre «¡Qué sensual es!». No sé lo que es la sensualidad de un hombre. Imaginad a una mujer que dice de otra: «Es terriblemente deseable, esa muñeca...». Señor Salomon, el *negro* no desprende un aura de sensualidad ni por su piel ni por sus cabellos. Simplemente, tras largos días y largas noches, la imagen del *negro*-biológico-sexual-sensual-y-genital se le ha impuesto y usted no ha sabido desprenderse de ella. El *ojo* no es solo espejo, sino espejo que corrige. El *ojo* debe permitirnos corregir los errores culturales. No digo los ojos, digo el *ojo,* y ya se sabe a lo que remite ese ojo: no a la fisura calcarina sino a ése muy igual resplandor que brota del rojo de Van Gogh, que se desliza de un concierto de Tchaikovski, que se aferra desesperadamente a la *Oda a la alegría* de Schiller, que se deja llevar en la bocanada vermicular de Césaire.

El problema negro no se resuelve en el problema de los negros que viven entre los blancos, sino más bien en el de los negros explotados, esclavizados, despreciados por una sociedad capitalista, colonialista accidentalmente blanca. Usted se pregunta, señor Salomon, qué haría «si hubiera 800.000 *negros* en Francia» porque para usted es un problema, el problema del aumento de los negros, el problema del peligro negro. El martinicano es un francés, quiere seguir en el seno de la Unión Francesa, no pide sino una cosa, el martinicano, y es que los imbéciles y los explotadores le dejen la posibilidad de vivir humanamente. Yo me imagino perfectamente perdido en la marea blanca que constituirían hombres como Sartre o Aragon, nada me gustaría más. Michel Salomon dice que no se gana nada siendo hipócrita y comparto su opinión. Pero no tengo la impresión de abdicar de mi personalidad casándome con una europea cualquiera; le aseguro que no hago «un mal negocio». Si se husmea a mis hijos, si se les examina la luna de sus uñas es simplemente porque la sociedad no habrá cambiado, porque habrá, como usted tan bien dice, conservado intacta su mitología. Por nuestra parte, nos negamos a contemplar el problema bajo el modo: o bien, o bien...

¿Qué es este cuento del pueblo negro, de la nacionalidad *negra*? Yo soy francés. Me interesa la cultura francesa, la civilización francesa, el pueblo francés. Nos negamos a considerarnos «a un lado», estamos de lleno metidos en el drama francés. Cuando unos hombres, no fundamentalmente malos, pero engañados, han invadido Francia para someterla, mi oficio de francés me indicó que mi lugar no era a un

lado, sino en el núcleo del problema. Me he interesado personalmente por el destino francés, por los valores franceses, por la nación francesa. ¿Qué tengo yo que ver con un Imperio negro?

Georges Mounin, Dermenghem, Howlett, Salomon se han prestado a responder a la encuesta sobre la génesis del mito del *negro*. Todos nos han convencido de una cosa. Una auténtica aprehensión de la realidad del *negro* debería hacerse en detrimento de la cristalización cultural.

Hace poco leía en un periódico para niños esta frase, que ilustraba una imagen en la que un joven *scout* negro presentaba una aldea *negra* a tres o cuatro *scouts* blancos: «Y esta es la caldera en la que mis ancestros cocían a los vuestros». Se admite sin problemas que ya no hay *negros* antropófagos, pero acordémonos... Con todo rigor, por otra parte, creo que el autor, sin saberlo, ha prestado un servicio a los *negros*. Porque el joven blanco que lo lea no se imaginará al *negro* comiéndose al blanco, sino habiéndoselo comido. Incontestablemente, hay un progreso.

Antes de terminar este capítulo querríamos transcribir unas observaciones que debemos a la amabilidad del médico jefe del pabellón de mujeres del hospital psiquiátrico de Saint-Ylie. Este caso aclara el punto de vista que aquí defendemos. Muestra que, *in extremis,* el mito del *negro,* la idea del *negro* llega a determinar una auténtica alienación.

La señorita B... tiene diecinueve años cuando entra en el hospital en el mes de marzo de 19... El informe está redactado en los términos siguiente: «El abajo firmante, doctor P..., residente de los Hospitales de París, certifica haber examinado a la señorita B..., que sufre de problemas nerviosos consistentes en crisis de agitación, inestabilidad motriz, tics, espasmos conscientes, pero que no puede evitar. Estos problemas están aumentando y le impiden llevar una vida social normal. Es necesario tenerla en observación en un establecimiento regido por la ley de 1838 en régimen de estancia voluntaria».

El informe diario del médico-jefe: «Aquejada de una neurosis con tics acaecida a la edad de diez años, que se agrava con la pubertad y los primeros trabajos fuera de casa. Depresión pasajera con ansiedad acompañando un recrudecimiento de los síntomas. Obesidad. Solicita ser curada. Se encuentra segura en compañía. Enferma de régimen abierto. Mantener».

En los antecedentes personales no se encuentra ningún proceso patológico. No se retiene de ellos más que una pubertad a los dieciséis años. El examen somático no revela más que una adiposidad, una infiltración mínima de los tegumentos que hace pensar en una insuficiencia endocrina ligera. Períodos menstruales regulares.

Una entrevista permite precisar los puntos siguientes: «Los tics aparecen sobre todo cuando trabajo» (la enferma estaba colocada y vivía, por tanto, fuera del ambiente familiar).

Tic de los ojos, de la frente; resopla, ladra. Duerme muy bien, sin pesadillas, se alimenta bien. No está nerviosa los días de la regla. En su cama, antes de dormir, numerosos tics faciales.

Opinión de la vigilante: sobre todo es cuando está sola. Cuando está con los demás o conversando, es menos marcado. El tic depende de lo que hace. Empieza golpeando los dos pies, y sigue alzando los pies, las piernas, los brazos, los hombros simétricamente.

Articula sonidos. Nunca se ha podido entender lo que decía. Esto termina con gritos muy fuertes, inarticulados. En cuanto se la llama, se detienen.

El médico jefe comienza las sesiones de sueño despierto. Una entrevista previa ha puesto de manifiesto la existencia de alucinaciones bajo la forma de círculos terroríficos, se pide a la enferma que evoque esos círculos.

He aquí un resumen de la primera sesión:

Profundos, concéntricos, aumentan y disminuyen al ritmo de un tam tam *negro.* Ese tam tam evoca el peligro de perder a sus padres, sobre todo a su madre.

Entonces le pido hacer un signo de la cruz sobre esos círculos, no se borran. Le digo que coja un trapo y los borre, desparecen.

Se vuelve del lado del tam tam. Está rodeada de hombres y mujeres semidesnudos, que bailan de forma terrorífica. Le digo que no tenga miedo de entrar en ese baile. Ella lo hace. Inmediatamente los bailarines cambian de aspecto. Es una reunión espléndida. Los hombres y las mujeres van bien vestidos y bailan un vals: *Estrella de las nieves*.

Le digo que se acerque a los círculos; ella ya no los ve. Le digo que los evoque; están ahí, pero rotos. Le digo que entre por la abertura. Ya no estoy rodeada del todo, dice ella espontáneamente, podría volver a salir. El círculo se rompe en dos, después en varios trozos. Quedan sólo dos trozos que desaparecen. Numerosos tics de cuello y de ojos mientras ella cuenta esto.

Una serie de sesiones nos lleva a la sedación de la agitación motriz.

He aquí el resumen de otra sesión:

Le digo que recuerde los círculos. Ya no los ve. Después están ahí. Están rotos. Entra dentro. Se parten, se elevan y después caen suavemente unos tras otros en el vacío. Le digo que escuche el tam tam. No lo escucha. Lo llama. Lo oye a la izquierda.

Le propongo a un ángel que la acompañaría hacia el tam tam: ella quiere ir sola. Sin embargo, desciende uno del cielo. Es un ángel. Sonríe y la lleva junto al tam tam. Allí sólo hay hombres negros que bailan alrededor de un gran fuego y que tienen un aire malvado. El ángel les pregunta qué van a hacer: van a quemar a un blanco. Lo busca por todas partes. No lo ve.

«¡Ah, lo veo! Es un blanco de unos cincuenta años. Está a medio desvestir».

El ángel parlamenta con el jefe negro (porque ella tiene miedo). El jefe negro dice que el hombre blanco no es de la región, así que le van a quemar. Pero no ha hecho nada malo.

Lo liberan y se ponen a bailar de alegría. Ella se niega a participar en el baile.

Yo la envío a parlamentar con el jefe. Éste baila solo. El blanco ha desaparecido. Ella quiere marcharse y no tiene ganas de conocer a los negros. Quiere marcharse con su ángel a un sitio en el que se encuentre como en casa, con su madre, sus hermanos y hermanas.

Los tics han desaparecido y suspendemos el tratamiento. Unos días después volvemos a ver a la enferma, que ha recaído. Resumen de la sesión:

Siempre los círculos, se acercan. Ella coge un palo. Se rompen en trozos. Es la varita mágica. Transforma esos trozos de hierro en una materia brillante muy hermosa.

Se dirige hacia un fuego: es el fuego de los negros que bailan. Quiere conocer al jefe: Va hacia él.

El *negro* que había parado de bailar retoma el baile, pero con otro ritmo. Ella baila alrededor del fuego dándole la mano.

Las sesiones han mejorado claramente a la paciente. Escribe a sus padres, recibe visitas, acude a las sesiones del cine de la institución. Toma parte en los juegos de grupo. Cuando una enferma interpreta un vals en el piano del Pabellón, invita a una compañera y baila. Sus compañeras la aprecian.

Extraemos este pasaje de otra sesión:

Vuelve a pensar en los círculos. Están rotos en un solo trozo, pero les falta un pedazo a la derecha. Los más pequeños están enteros. Ella querría romper los pequeños. Los coge en sus manos y los retuerce; se rompen. Sin embargo, queda uno pequeño. Pasa a través. Al otro lado está oscuro. No tiene miedo. Llama a alguien, aparece desde lo alto su ángel guardián, amable, sonriente. La lleva hacia el día, a la derecha.

El sueño despierto en este caso da resultados apreciables. Pero en cuanto la enferma se queda sola, los tics vuelven a aparecer.

No queremos extendernos en la infraestructura de esta psiconeurosis. El interrogatorio del médico jefe ha puesto en evidencia un miedo a los *negros* imaginarios, miedo vivido a los doce años.

Hemos tenido muchas entrevistas con la enferma.

Cuando ella tenía diez o doce años, a su padre, «veterano de la Colonial, le gustaba escuchar programas de música *negra*. El tam tam resonaba por la casa todas las noches. Ella estaba entonces en la cama.

Por otra parte, ya lo hemos dicho, es a esta edad cuando aparecen los *negros*-salvajes-caníbales.

La relación es fácilmente reconocible.

Además, sus hermanos y hermanas, que habían encontrado su punto débil, se divertían asustándola.

En su cama, con el tam tam en los oídos, ella *veía* efectivamente a *negros.* Se refugiaba bajo las mantas temblando.

Después los círculos, cada vez más pequeños, aparecían y escotomizaban a los *negros.*

Volvemos a encontrar, pues, los círculos como mecanismos de defensa contra las alucinaciones.

Hoy los círculos aparecen sin el negro, el mecanismo de defensa se impone ignorando su determinismo.

Hemos conocido a la madre. Confirma lo que dice su hija. Era muy emotiva y a los doce años, en la cama, temblaba a menudo. Nuestra presencia en la consulta no provoca ninguna modificación visible de su estado mental.

Hoy, los círculos solos desencadenan los fenómenos motores: gritos, tics faciales, gesticulaciones desordenadas.

Aunque reservemos una parte de responsabilidad a la constitución, es evidente que esta alienación es la consecuencia de un miedo al *negro,* miedo favorecido por circunstancias determinadas. Aunque la enferma haya mejorado notablemente, es dudoso que pueda inmediatamente retomar una vida social.

VII El *negro* y el reconocimiento

A. El negro y Adler

> Por cualquier lado que se aborde el análisis de los estados mórbidos psicógenos, enseguida se encuentra uno en presencia del fenómeno siguiente: todo el mapa de la neurosis, así como todos sus síntomas, aparecen como influidos por un objetivo final, se ven como proyecciones de ese objetivo. Así podemos atribuir a ese objetivo final el valor de una causa formativa, la de un principio de orientación, de disposición, de coordinación. Tratad de comprender el «sentido» y la dirección de los fenómenos mórbidos sin tener en cuenta ese objetivo final y os encontraréis enseguida en presencia de una multitud caótica de tendencias, de impulsos, de debilidades y de anomalías, hecha para descorazonar a unos y para suscitar en otros el deseo temerario de atravesar cueste lo que cueste las tinieblas, a riesgo de volver con las manos vacías o con un botín ilusorio. Si, por el contrario, admitimos la hipótesis del objetivo final o de una finalidad causal, escondida tras los fenómenos, se ve cómo enseguida se disipan las tinieblas y leemos en el alma del enfermo como en un libro abierto[1].

A partir de posiciones teóricas análogas se edifican, en general, las mistificaciones más pasmosas de nuestra época. En efecto, apliquemos la psicología de los tipos a los antillanos.

Los *negros* son comparación. Primera verdad. Son comparación, es decir, que en todo momento se preocupan por la autovalorización y el ideal del yo. Cada vez

---

[1] Alfred Adler, *Über den nervösen Charakter,* 1911 [ed. franc.: *Le tempérament nerveux,* París, 1948, p. 12].

que contactan con otro surge una cuestión de valor, de mérito. Los antillanos no tienen valor propio, son siempre tributarios de la aparición del Otro. Siempre es cuestión de que sea menos inteligente que yo, más negro que yo, peor que yo. Toda posición de sí, todo anclaje de sí establece relaciones de dependencia con el hundimiento del otro. Sobre las ruinas de mi entorno yo edifico mi virilidad.

Al martinicano que me lea le propongo el experimento siguiente. Determinar la calle de más «relumbre» de Fort-de-France. La calle Schœlcher, la calle Victor-Hugo... por supuesto no la calle François-Arago. El martinicano que acepta realizar este experimento estará de acuerdo conmigo en la medida exacta en la que no le crispe verse desnudado. Un antillano que se encuentra con un compañero tras cinco o seis años, lo aborda con agresividad. Y es que en tiempos uno y otro tenían una posición determinada. El inferiorizado cree haberse valorizado... y el superior quiere conservar la jerarquía.

«No has cambiado nada... igual de burro.»

Yo conozco, por cierto, médicos y dentistas que siguen echándose en cara errores de juicio de hace quince años. Más que errores conceptuales, al que resulta ser un peligro se le reprochan «criollismos». Se le supera así de una vez por todas: no hay nada que hacer. El antillano se caracteriza por su deseo de dominar al otro. Su línea de orientación pasa por el otro. Siempre es una cuestión de sujeto y no se preocupa en absoluto del objeto. Trato de leer en los ojos del otro la admiración y si por desgracia el otro me devuelve una imagen desagradable desvalorizo ese espejo: decididamente, ese otro es un imbécil. No busco estar desnudo frente al objeto, el objeto es negado en tanto que individualidad y libertad. El objeto es un instrumento. Debe permitirme cumplir mi seguridad subjetiva. Yo me entrego como pleno (deseo de plenitud) y no admito ninguna escisión. El Otro entra en escena para amueblarla. El Héroe soy yo. Aplaudid o criticad, me da igual, pero yo soy el centro. Si el otro quiere inquietarme por su deseo de valorización (su ficción) yo le expulso sin contemplaciones. No existe. No me hables de este tipo. No quiero sufrir el choque del objeto. El contacto con el objeto es conflictivo. Yo soy Narciso y quiero leer en los ojos del otro una imagen de mí que me satisfaga. Así, en Martinica, en un círculo dado (ambiente) está el «pelado», la corte del «pelado», los indiferentes (que esperan) y los humillados. Estos últimos son masacrados sin piedad. Se adivina la temperatura que reina en esa jungla. No hay forma de salir.

Yo, nada más que yo.

Los martinicanos ansían la seguridad. Quieren que se admita su ficción. Quieren ser reconocidos en su deseo de virilidad. Quieren parecer. Cada uno de ellos constituye un átomo aislado, árido, cortante, de aceras bien delimitadas, cada uno de ellos *es*. Cada uno de ellos quiere *ser,* quiere *parecer*. Toda acción del antillano pasa por el Otro. No porque el Otro siga siendo el objetivo final de su acción en la pers-

pectiva de la comunión humana que describe Adler[2], sino, más sencillamente, porque es el Otro quien lo afirma en su necesidad de valorización.

Ahora que hemos encontrado la línea de orientación adleriana del antillano, nos queda investigar el origen.

Aquí aparecen las dificultades. En efecto, Adler ha creado una psicología individual. Pero nosotros acabamos de ver que el sentimiento de inferioridad es antillano. No es tal o cual antillano el que presenta la estructura del neurótico, sino todos los antillanos. La sociedad antillana es una sociedad neurótica, una sociedad «comparación». Por tanto se nos remite del individuo a la estructura social. Si hay un vicio, no reside en el «alma» del individuo, sino más bien en la del ambiente.

El martinicano es un neurótico y no lo es. Si aplicamos rigurosamente las conclusiones de la escuela adleriana, diríamos que el *negro* intenta protestar contra la inferioridad que experimenta históricamente. Como el *negro,* en toda época, ha sido un inferior, trata de reaccionar mediante un complejo de superioridad. Esto es lo que se deduce del libro de Brachfeld. Hablando del sentimiento de inferioridad racial, el autor cita una obra española de Andrés de Claramonte, *El valiente negro en Flandes*. Se puede ver que la inferioridad del *negro* no data de este siglo, pues Claramonte es contemporáneo de Lope de Vega:

Sólo la color le falta
para caballero[3].

Y el *negro* Juan de Mérida se expresa así:

¡Que ser negro en el mundo infamia sea!
¿Por ventura los negros no son hombres?
¿Tienen alma más vil, más torpe y fea,
y por ello les dan bajos renombres? [...]
con la infamia del color acabo,
y mi valor al mundo significo.
¿Es tan vil un negro?[4]

El pobre Juan ya no sabe a qué santo encomendarse. Normalmente el negro es un esclavo. Su posición no se parece en nada

pues aunque negro soy, no he sido esclavo[5].

---

[2] Alfred Adler, *Menschenkenntnis,* cit.

[3] Andrés de Claramonte, *El valiente negro en Flandes* [1638], Universidad de Alcalá, 1997, p. 29.

[4] *Ibid.,* p. 32.

[5] *Ibid.*

Él querría, sin embargo, escapar de esa negrura. Tiene una actitud ética en la vida. Axiológicamente es un blanco:

> Yo más blanco que la nieve[6].

Porque, en definitiva, sobre el plano simbólico,

> ¿Qué esto es ser negro? ¿Esto es ser
> deste color? Deste agravio
> me quejaré a la fortuna,
> al tiempo, al cielo y a cuántos
> me hicieron negro. ¡Oh, reniego
> del color![7].

Encerrado, Juan se da cuenta de que la intención no puede salvarlo. Su *apariencia* mina, invalida todas sus acciones:

> ¡Que no hagan
> caso de las almas! Loco estoy.
> ¿Qué he de hacer, desesperado? [...]
> ¡Ah, cielo!
> ¡Que ser negro afrente tanto![8].

En el paroxismo del dolor, no le queda sino una solución al desdichado *negro*: dar pruebas de su blancura a los demás y, sobre todo, a sí mismo.

> Si no el color, mudar quiero ventura[9].

Como vemos, hay que comprender a Juan de Mérida en la perspectiva de la sobrecompensación. Como el *negro* pertenece a una raza «inferior», trata de parecerse a la raza superior.

Pero nosotros sabemos desprendernos de la ventosa adleriana. En Estados Unidos, De Man y Eastman han aplicado el método de Adler de una forma algo abusiva. Todos los hechos que he apuntado son reales, pero hay que decir que no tienen sino una rela-

---

[6] *Ibid.,* p. 43.
[7] *Ibid.,* p. 38.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.,* p. 32.

ción externa con la psicología adleriana. El martinicano no se compara con el blanco, considerado como el padre, el jefe, Dios, sino que se compara con su semejante bajo el patrocinio del blanco. Una comparación adleriana se esquematiza de la forma siguiente:

Yo más grande que el Otro.

La comparación antillana, por el contrario, se presenta de esta forma:

Blanco
―――――――――
Yo diferente del Otro

La comparación adleriana comporta dos términos; se polariza por el yo.

La comparación antillana se corona con un tercer término: la ficción directora no es personal, sino social.

El martinicano es un crucificado. El medio que le ha hecho (pero que no ha hecho) lo ha descuartizado horriblemente; y este medio cultural, él lo mantiene con su sangre y sus humores. Pues la sangre del *negro* es un abono que los conocedores aprecian mucho.

Adlerianamente, tras haber constatado que mi compañero, en su sueño, realiza el deseo de blanquearse, es decir, de ser viril, yo le revelaré entonces que su neurosis, su inestabilidad psíquica, la quiebra de su yo proceden de esta ficción directora, y le diré: «Mannoni ha descrito muy bien ese fenómeno en el malgache. Verás, es necesario, creo, que aceptes quedarte en el lugar que te han asignado».

¡Pues, no! ¡No diré nunca eso! Le diré: los culpables de tu engaño son el medio, la sociedad. Dicho esto, el resto vendrá solo, y ya sabemos de lo que se trata.

Del fin del mundo, puñetas.

A veces me pregunto si los inspectores de enseñanza y los jefes de servicio son conscientes de su papel en las colonias. Durante veinte años, se empeñan, con sus programas, en hacer del *negro* un blanco. Al final lo sueltan y le dicen: Indudablemente, usted tiene un complejo de dependencia frente al blanco.

B. El negro y Hegel

> La conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque es en sí y para sí para otra conciencia de sí; es decir que ella no es en tanto no es reconocida[10].

---

[10] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Berlín, 1807 [ed. francesa: *La phénoménologie de l'esprit,* París, Aubier Montaigne, 1941, p. 155].

El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida.

No hay lucha abierta entre el blanco y el negro.

Un día el Amo blanco reconoció *sin lucha* al *negro* esclavo.

Pero el antiguo esclavo quiere *hacerse reconocer.*

Hay, en la base de la dialéctica hegeliana, una reciprocidad absoluta que hay que poner en evidencia.

En tanto que yo supero mi ser-ahí inmediato, realizo el ser del otro como realidad natural y más que natural. Si cierro el circuito, si vuelvo irrealizable el movimiento de doble sentido, mantengo al otro en el interior de sí. En último término, incluso le arrebato ese-ser-para-sí.

El único medio de romper ese círculo infernal que me remite a mí mismo es restituir al otro, por la mediación y el reconocimiento, su realidad humana, diferente de la realidad natural. Pero el otro debe efectuar una operación semejante. «La operación unilateral sería inútil porque lo que debe ocurrir sólo puede producirse por la operación de los dos [...] ellos *se reconocen como reconociéndose recíprocamente*»[11].

En su inmediatez, la conciencia de sí es simple ser para sí. Para obtener la certidumbre de sí mismo hace falta la integración del concepto de reconocimiento. El otro, igualmente, espera nuestro reconocimiento, con el fin de disolverse en la conciencia de sí universal. Cada conciencia de sí busca la absolutidad. Quiere ser reconocida en tanto valor primordial desprendido de la vida, como transformación de la certeza subjetiva *(Gewisheit)* en verdad objetiva *(Wahrheit).*

Al encontrarse con la oposición del otro, la conciencia de sí experimenta el *Deseo;* primera etapa del camino que lleva a la dignidad del espíritu. Acepta arriesgar su vida y, en consecuencia, amenaza al otro en su presencia corporal. «Solamente arriesgando la vida se conserva la libertad, prueba de que la esencia de la conciencia de sí no es el *ser*, no es el modo inmediato en el que la conciencia de sí surge en primer lugar, no es hincapié en la expansión de la vida»[12].

Así, la realidad humana en-sí-para-sí no alcanza a culminarse más que en la lucha y por el riesgo que ésta implica. Ese riesgo significa que yo supero la vida hacia un bien supremo que es la transformación en verdad objetiva, universalmente válida, de la certeza subjetiva que tengo de mi propio valor.

---

[11] *Ibid.,* p. 157.

[12] *Ibid.,* p. 159.

Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos.

El que duda en reconocerme se opone a mí. En una lucha audaz, acepto sentir el quebranto de la muerte, la disolución irreversible, pero también la posibilidad de la imposibilidad[13].

El otro, sin embargo, me reconoce sin lucha:

> El individuo que no ha puesto su vida en juego bien puede ser reconocido como *persona,* pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento de una conciencia de sí independiente[14].

Históricamente, el *negro,* hundido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el amo. No ha sostenido la lucha por la libertad.

De ser esclavo, el *negro* ha irrumpido en la palestra en la que se encontraban los amos. Como esos criados a los que una vez al año se les permite bailar en el salón, el *negro* busca un apoyo. El *negro* no se ha convertido en amo. Cuando no hay más esclavos, no hay más amos.

El *negro* es un esclavo al que se le ha permitido adoptar una actitud de amo.

El blanco es un amo que ha permitido que los esclavos coman en su mesa.

Un día, un buen amo blanco influyente les dijo a sus colegas: «Seamos amables con los *negros...*».

Entonces, los amos blancos, rezongando, porque, qué demonios, era duro, decidieron elevar a los hombres-máquinas-bestias al rango supremo de hombres.

Ninguna tierra francesa debe nunca más tener esclavos.

---

[13] Cuando empezamos esta obra queríamos consagrar un estudio al ser para la muerte del *negro.* Lo juzgábamos necesario porque no se deja de repetir que los *negros* no se suicidan. El señor Achille, en una conferencia, no duda en defender esto, y Richard Wright, en uno de sus cuentos, hace decir a un blanco: «Si yo fuera un *negro* me suicidaría...», entendiendo por eso que sólo un negro puede aceptar semejante trato sin sentir la llamada del suicidio. Después, el señor Deshaies ha dedicado su tesis a la cuestión del suicidio. Muestra que los trabajos de Jaensch, que opone el tipo desintegrado (ojos azules, piel blanca) al tipo integrado (ojos y piel morena) son, como poco, especiosos. Para Durkheim los judíos no se suicidaban. Hoy son los *negros.* Pero «el hospital de Detroit recibe, entre los suicidas, a un 16,6 por 100 de *negros,* mientras que la proporción de estos en la población es de sólo el 7,5 por 100. En Cincinnati hay más del doble de suicidios que entre los blancos, inflación debida a la sorprendente proporción de *negras:* 358 contra 76 *negros*» (Gabriel Deshaies, *Psychologie du suicide,* París, PUF, 1947, p. 23).

[14] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* cit., p. 159.

La conmoción alcanzó al negro desde el exterior. El negro fue actuado. Valores que no nacieron de su acción, valores que no resultaban de la subida sistólica de su sangre, acudieron a bailar a su alrededor su ronda colorida. La conmoción no diferenció al *negro*. Pasó de un modo de vida a otro, pero no de una vida a otra. Igual que, cuando se anuncia a un enfermo mejorado que saldrá en pocos días del asilo suele ocurrir que recaiga, así la noticia de la liberación de los esclavos negros provocó psicosis y muertes súbitas.

En una vida no se escucha dos veces esa misma noticia. El negro se contentó con darle las gracias al blanco y la prueba más brutal de este hecho se encuentra en el imponente número de estatuas diseminadas en Francia y en las colonias que representan a la Francia blanca acariciando el cabello crespo de ese bravo *negro* al que acaba de romper las cadenas.

«Da las gracias al señor», dice la madre a su hijo..., pero nosotros sabemos que muchas veces el niño sueña con gritarle otra palabra cualquiera, más memorable...

El blanco, en tanto que amo[15] le dice al *negro:* «A partir de ahora eres libre».

Pero el *negro* ignora el precio de la libertad, porque no ha combatido por ella. De vez en cuando combate por la Libertad y la Justicia, pero se trata siempre de libertad blanca y de justicia blanca, es decir, de valores secretados por los amos. El antiguo esclavo, que no encuentra en su memoria ni la lucha por la libertad ni la angustia de la libertad de la que habla Kierkegaard, se planta con la garganta seca frente a ese joven blanco que juega y canta sobre la cuerda tensa de la existencia.

Cuando le toca al *negro* mirar al blanco con altanería, el blanco le dice: «Hermano, entre nosotros no hay diferencia». Sin embargo, el *negro sabe* que hay una diferencia. La *anhela*. Querría que el blanco le dijera de golpe: «Sucio *negro*». Entonces, tendría esa única oportunidad..., de «demostrarle...».

Pero lo más habitual es que no haya nada, nada más que indiferencia o curiosidad paternalista.

El antiguo esclavo exige que se desafíe su humanidad, anhela una lucha, una bronca. Pero demasiado tarde: el *negro* francés está condenado a morderse y a morder. Decimos los franceses, pues los negros estadounidenses viven un drama diferente. En Estados Unidos el *negro* lucha y es combatido. Hay leyes que, poco a poco, desaparecen de la Constitución. Hay decretos que prohíben determinadas discriminaciones. Y estamos seguros de que no son regalos.

---

[15] Esperamos haber mostrado que este amo difiere aquí esencialmente del que describe Hegel. En Hegel hay reciprocidad, aquí el amo se burla de la conciencia del esclavo. No busca el reconocimiento de éste, sino su trabajo. De la misma forma el esclavo aquí tampoco se puede asimilar al que, perdiéndose en el objeto, encuentra en el trabajo la fuente de su liberación. El *negro* quiere ser como el amo. Así es menos independiente que el esclavo hegeliano. En Hegel, el esclavo da la espalda al amo y se vuelve hacia el objeto. Aquí el esclavo se vuelve hacia el amo y abandona el objeto.

Hay batalla, hay derrota, tregua, victorias.

«The twelve millions black voices» han aullado contra el telón del cielo. Y el telón, atravesado de parte a parte, con las marcas de los dientes bien visibles, alojadas en su vientre de prohibiciones, ha caído como un balafón reventado.

Sobre el campo de batalla, delimitado en las cuatro esquinas por veintenas de *negros* colgados por los testículos, se levanta, poco a poco, un monumento que promete ser grandioso.

Y en la cima de ese monumento, ya percibo a un blanco y a un *negro* que se dan la mano.

Para el negro francés la situación es intolerable. Como nunca está seguro de que el blanco le considere como conciencia en sí para sí, se afana sin descanso en descubrir la resistencia, la oposición, la protesta.

Esto es lo que salta a la vista en algunos pasajes del libro que Mounier ha consagrado a África[16]. Los jóvenes negros que él ha conocido allí querrían conservar su alteridad. Alteridad de ruptura, de lucha, de combate,

El yo se afirma oponiéndose, decía Fichte. Sí y no.

Hemos dicho en nuestra introducción que el hombre era un *sí.* No dejaremos de repetirlo.

Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad.

Pero el hombre es también un *no.* No al desprecio del hombre. No a la indignidad del hombre. A la explotación del hombre. Al asesinato de lo que hay más humano en el hombre: la libertad.

El comportamiento del hombre no es solamente reactivo. Y siempre hay resentimiento en una *reacción*. Ya lo señalaba Nietzsche en *La voluntad de poder*.

Conducir al hombre a ser *accional,* a mantener en su circularidad el respeto de los valores fundamentales que hacen un mundo humano, ésa es la primera urgencia de aquél que, tras haber reflexionado, se dispone a actuar.

---

[16] E. Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire,* cit.

A modo de conclusión

> La revolución social no puede sacar su poesía del pasado, sino únicamente del futuro. No puede empezar consigo misma antes de despojarse de todas las supersticiones sobre el pasado. Las revoluciones precedentes apelaban a los recuerdos de la historia mundial con el fin de embriagarse de su propio contenido. Para alcanzar su propio contenido, las revoluciones del siglo XIX deben dejar a los muertos enterrar a los muertos. Allí, la expresión superaba al contenido. Aquí el contenido supera a la expresión.
>
> Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.*

Ya veo la cara de todos los que me piden que precise sobre tal o cual punto, o que condene esta u otra conducta.

Es evidente, no dejaré de repetirlo, que el esfuerzo de desalienación del médico de origen guadalupeño se deja comprender a partir de motivaciones esencialmente diferentes de las del *negro* que trabaja en la construcción del puerto de Abiyán. Para el primero, la alienación es de naturaleza casi intelectual. En tanto que concibe la cultura europea como medio de desprenderse de su raza, se coloca en la alienación. El segundo, en tanto que víctima de un régimen basado en la explotación de una determinada raza por otra, en el desprecio de una determinada humanidad por una forma de civilización considerada superior.

No llevemos la ingenuidad hasta el extremo de creer que los llamamientos a la razón o al respeto del hombre puedan cambiar la realidad. Para el *negro* que trabaja en las plantaciones de caña de Robert[1] no hay sino una solución: la lucha. Y emprenderá y continuará esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre.

---

[1] Distrito de Martinica.

No se nos ocurriría pedirles a esos *negros* que corrigieran la concepción que se forman de la historia. Además, estamos convencidos de que, sin saberlo, comulgan con nuestras opiniones, acostumbrados como están a hablar y pensar en términos de presente. Los pocos compañeros obreros que he tenido la oportunidad de conocer en París nunca se han planteado el problema del descubrimiento de un pasado *negro*. Sabían que eran negros, pero, me decían ellos, eso no cambia nada.

Y en eso tenían todita la razón.

A este respecto formulé una observación que he podido ver en muchos autores: la alienación intelectual es una creación de la sociedad burguesa. Y llamo sociedad burguesa a toda sociedad que se esclerotiza en formas determinadas, prohibiendo toda evolución, todo avance, todo progreso, todo descubrimiento. Llamo sociedad burguesa a una sociedad cerrada en la que no se vive bien, donde el aire está podrido, las ideas y la gentes putrefactas. Y creo que un hombre que toma partido contra esa muerte es, en un sentido, un revolucionario.

El descubrimiento de la existencia de una civilización *negra* en el siglo XV no me añade un ápice de humanidad. Se quiera o no, el pasado no puede de ninguna manera guiarme en la actualidad.

La situación que he estudiado, se habrán dado cuenta, no es clásica. La objetividad científica me estaba vedada, porque el alienado, el neurótico, era mi hermano, mi hermana, era mi padre. He intentado constantemente revelar al negro que en cierto modo se anormaliza; al blanco que es a la vez mistificador y mistificado.

El negro, en ciertos momentos, se halla encerrado en su cuerpo. Pero, «para un ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica del sujeto y el objeto, el cuerpo ya no es causa de la estructura de la conciencia, se ha convertido en objeto de conciencia»[2].

El negro, aunque sincero, es esclavo del pasado. Sin embargo, soy un hombre y, en ese sentido, la guerra del Peloponeso es tan mía como el descubrimiento de la brújula. Frente al blanco, el negro tiene un pasado que valorizar, una revancha que tomarse; frente al negro, el blanco contemporáneo siente la necesidad de recordar la época antropofágica. Hace algunos años, la Asociación Lionesa de Estudiantes Franceses de Ultramar me pidió que respondiera a un artículo que, literalmente, hacía de la música de *jazz* una irrupción del canibalismo en el mundo moderno. Sabiendo adónde quería llegar, negué las premisas del interlocutor y le pedí al defensor de la pureza europea que se deshiciera de un espasmo que no tenía nada de cultural. Algunos hombres quieren inflar el mundo con su ser. Un filósofo alemán había descrito ese proceso con el nombre de patología de la liber-

---

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception,* París, Éditions Gallimard, 1945, p. 277.

tad. En este caso, yo no tenía que tomar partido por la música negra contra la música blanca, sino ayudar a mi hermano para que abandonara una actitud que no le beneficiaba nada.

El problema aquí planteado se sitúa en la temporalidad. Estarán desalienados aquellos *negros* y blancos que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros,* la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva.

Yo soy un hombre y puedo recuperar todo el pasado del mundo. No soy únicamente responsable de la revuelta de Santo Domingo.

Cada vez que un hombre ha conseguido que triunfe la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no ante un intento de sometimiento de su semejante, me he sentido solidario de su acción.

De ninguna forma debo deducir del pasado de los pueblos de color mi vocación original.

De ninguna forma debo dedicarme a hacer revivir una civilización *negra* injustamente olvidada. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y mi provenir.

El indochino no se ha rebelado porque haya descubierto una cultura propia. Es porque «simplemente» le era imposible, en más de una acepción, respirar.

Cuando recordamos los relatos de los sargentos de carrera que, en 1938, describían el país de las piastras y los *rickshaw,* los *boys* y las mujeres baratas, se comprende demasiado bien la rabia con la que combaten los hombres del Viet Minh.

Un compañero, con quien estuve durante la última guerra, ha vuelto de Indochina. Me ha puesto al corriente de muchas cosas. Por ejemplo, de la serenidad con la que jóvenes vietnamitas de dieciséis o diecisiete años caen ante el pelotón de ejecución. Una vez, me dijo, tuvimos que tirar arrodillados: los soldados temblaban antes estos jóvenes «fanáticos». En conclusión, añadía, «La guerra que hemos hecho juntos no era más que un juego a lado de lo que ocurre allí».

Vistas desde Europa estas cosas son incomprensibles. Algunos argumentan una supuesta actitud asiática ante la muerte. Pero estos filósofos de baratillo no convencen a nadie. Esa serenidad asiática, los «granujas» de Vercors y los «terroristas» de la Resistencia la han demostrado por su cuenta no hace mucho tiempo.

Los vietnamitas que mueren ante el pelotón de ejecución no esperan que su sacrificio permita la reaparición de un pasado. Aceptan morir en nombre del presente y del futuro.

Si en un momento dado se me planteó la cuestión de ser efectivamente solidario con un pasado determinado, fue en la medida en la que me comprometí, frente a mí mismo y ante mi prójimo, a combatir con toda mi existencia y toda mi fuerza para que nunca hubiera, sobre la tierra, pueblos sometidos.

No es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant nos ha revelado sus secretos. Y la misma ley moral duda.

En tanto hombre, me comprometo a afrontar el riesgo de la aniquilación para que dos o tres verdades lancen sobre el mundo su claridad esencial.

Sartre ha mostrado que el pasado, en la línea de una actitud inauténtica «atrapa» en masa y, sólidamente andamiado, *informa* entonces al individuo. El pasado se transmuta en valor. Pero yo puedo también retomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por mis elecciones sucesivas.

El negro quiere ser como el blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca.

¿No tengo otra cosa que hacer sobre esta tierra que vengar a los negros del siglo XVII?

¿Debo, sobre esta tierra, que ya trata de ocultarse, plantearme el problema de la verdad negra?

¿Debo confinarme en la justificación de un ángulo facial?

No tengo derecho, yo, hombre de color, a investigar qué hace superior o inferior a mi raza frente a otra.

No tengo derecho, yo, hombre de color, a anhelar la cristalización en el blanco de una culpabilización ante el pasado de mi raza.

No tengo derecho, yo, hombre de color, a preocuparme de los medios que me permitirían pisotear el orgullo del antiguo amo.

No tengo ni el derecho ni el deber de exigir reparación por mis ancestros domesticados.

No hay misión *negra;* no hay carga blanca.

Me descubro un día en un mundo en el que las cosas van mal; un mundo en el que me reclaman que pelee; un mundo en el que es siempre cuestión de aniquilamiento o victoria.

Me descubro yo, hombre, en un mundo en el que las palabras se orlan de silencio, en un mundo donde el otro, interminablemente, se endurece.

No, yo no tengo derecho a venir y gritar mi odio al blanco. No tengo el deber de murmurar mi reconocimiento al blanco.

He aquí mi vida atrapada en el lazo de la existencia. He aquí mi libertad que me remite a mí mismo. No, no tengo derecho a ser un negro.

No tengo el deber de ser esto o aquello...

Si el blanco discute mi humanidad, le mostraré, haciendo pesar sobre su vida todo mi peso de hombre, que yo no soy «aquel negrito» que se empeña en imaginar.

Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano.

Un solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones.

No quiero ser la víctima de la *astucia* de un mundo negro.

Mi vida no debe consagrarse a hacer el balance de los valores *negros*.

No hay mundo blanco, no hay ética blanca, ni tampoco inteligencia blanca.

Hay en una y otra parte del mundo hombres que buscan.

No soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí el sentido de mi destino.

Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia.

En el mundo al que me encamino, me creo interminablemente.

Soy solidario del Ser en la medida en que lo supero.

Y vemos, a través de un problema particular, perfilarse el de la Acción. Colocado en este mundo, en situación, «embarcado» como lo quería Pascal, ¿voy a acumular armas?

¿Voy a pedirle al hombre blanco de hoy la responsabilidad de los negreros del siglo XVII?

¿Voy a intentar por todos los medios que nazca la culpabilidad en las almas?

¿El dolor moral ante la densidad del Pasado? Yo soy *negro* y toneladas de cadenas, tormentas de golpes, ríos de escupitajos fluyen sobre mis hombros.

Pero no tengo derecho a dejarme anclar. No tengo derecho a admitir la menor parcela de ser en mi existencia. No tengo derecho a dejarme enviscar por las determinaciones del pasado.

No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis padres.

Para muchos intelectuales de color, la cultura europea presenta un carácter de exterioridad. Más aún, en las relaciones humanas, el negro puede sentirse ajeno al mundo occidental. Si no quiere parecer el pariente pobre, el hijo adoptivo, el chico bastardo, ¿va a intentar febrilmente descubrir una civilización *negra*?

Que ante todo se nos comprenda. Estamos convencidos de que sería de gran interés entrar en contacto con una literatura o una arquitectura *negras* del siglo III antes de Jesucristo. Estaríamos muy contentos de saber que existe una correspondencia entre tal filósofo *negro* y Platón. Pero no vemos en absoluto en qué podría cambiar ese hecho la situación de los niños de ocho años que trabajan en las plantaciones de caña de Martinica o Guadalupe.

No hay que intentar fijar al hombre, pues su destino es estar suelto.

La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos.

Soy mi propio fundamento.

Al superar los datos históricos, intrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad.

La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado.

La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar.

Es, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas.

Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.

El *negro* no es. No más que el blanco.

Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad. Un hombre, al principio de su existencia, está siempre congestionado, ahogado en la contingencia. La desgracia del hombre es haber sido niño.

Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano.

¿Superioridad? ¿Inferioridad?

¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*?

Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi último ruego:

¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!

APÉNDICE

I

Violencia-no violencia*
Sartre en torno a Fanon

Judith Butler

Lo que resulta extraño a primera vista del controvertido prefacio de Sartre a *Los condenados de la tierra* de Fanon es su forma de interpelar a sus lectores[1]. ¿Para quién está escrito este prefacio? Sartre imagina a su lector como si se tratara del colonizador o ciudadano francés que siente repugnancia ante los actos violentos de resistencia perpetrados por parte del colonizado. En los aspectos esenciales, su lector imaginario es alguien que cree que sus propias nociones de humanismo y de universalismo son normas suficientes para emitir un juicio sobre la Guerra de Independencia en Argelia, y esfuerzos similares realizados en pro de la descolonización. Sartre se dirige a su público de un modo directo y cáustico: «¿Qué le importa a Fanon que leáis o no su obra? Es ante sus hermanos que denuncia nuestros viejos ardides» (p. 12). Llegado cierto momento, parece llevar a sus lectores implícitos a un espacio aparte, dirigiéndoles directamente a ellos el prefacio:

> Europeos, abrid este libro e introduciros en él. Tras unos cuantos pasos en la oscuridad, veréis extraños congregados en torno a un fuego; acercaos, escuchad, pues están hablando sobre el destino que le reservan a vuestros comercios y a los mercenarios que los

---

* Esta ponencia se presentó en 2005 con ocasión del Simposio Hannah Arendt/Reiner Schürmann de Filosofía Política, celebrado en la New School for Social Research de Nueva York; publicado originalmente en *Graduate Faculty Philosophy Journal* XXVII, 1, 2006, pp. 3-24, New School for Social Research, Nueva York.

[1] Jean-Paul Sartre, «Prefacio» a Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove Press, 1963. Por deseo expreso de la viuda de Fanon, el prefacio de Sartre fue retirado de la edición de 1967, aunque en apariencia está presente en ediciones posteriores. A menos que se indique explícitamente lo contrario, las citas pertenecen a la edición de 1963.

defienden. Os verán tal vez, pero continuaran discutiendo entre ellos, sin bajar siquiera la voz. Esta indiferencia da en el clavo: sus padres, criaturas sombrías, *vuestras* criaturas, eran almas sin vida; vosotros les dispensabais la luz, no se dirigían sino a vosotros, y no os tomasteis la molestia de responder a esos zombis [...] Cada cual a su debido turno; en mitad de estas tinieblas, de donde surgirá una nueva aurora, los zombis sois vosotros *[les zombies, c'est vous]* (p. 13).

Existen muchos aspectos curiosos en esta forma de delimitar a sus lectores. Es cierto que podría haber resultado presuntuoso por parte de Sartre dirigirse directamente a quienes viven bajo las circunstancias de la colonización, puesto que eso le habría situado en una posición de superioridad pedagógica frente a ellos. No tiene ninguna información que transmitirles, ningún consejo que darles, ninguna explicación *para ellos;* y por supuesto ninguna disculpa que ofrecerles por la dominación colonial europea y, en particular, por el gobierno colonial francés en Argelia. Así que habla a sus hermanos blancos, como si en verdad lo fueran, consciente, tal vez, de que la aparición de su nombre en el prefacio atraerá hacia el texto de Fanon a dichos lectores. De modo que Sartre, o más bien el nombre de Sartre, es un cebo para los lectores europeos. Pero, ¿comprendemos qué significa «Europa» en este contexto o, en realidad, qué significan los «europeos»? El propio Sartre asume que europeo significa ser blanco y hombre. Y de esta manera, se acotan dos zonas de masculinidad, una en el momento en que Sartre imagina a Fanon hablando a sus hermanos, a sus hermanos colonizados, en el texto, otra mientras él mismo se dirige a sus hermanos europeos colaboradores, de un modo u otro, de los poderes de la colonización.

Podríamos preguntarnos si estas dos fraternidades racialmente divididas están viéndose construidas, a través de las formas de discurso directo que estructuran el texto. Los problemas se complican por el hecho de que Fanon habla a muchos públicos diferentes, y de que en ocasiones sus líneas de discurso se interrumpen unas a otras. Un europeo, en opinión de Sartre, leería este texto como si se tratara únicamente de una especie de oyente furtivo: «Europeos, abrid este libro e introduciros en él. Tras unos cuantos pasos en la oscuridad veréis extraños congregados en torno a un fuego; acercaos, escuchad *[approchez, écoutez]*» (p. 13). Así que el texto de Fanon es una conversación concebida como si tuviera lugar *entre* hombres colonizados, mientras que el prefacio de Sartre no consiste tanto en una conversación entre colonizadores como en una exhortación que se traspasa de uno a otro, pidiendo a los europeos que lean como quien escucha una conversación que *no* le incumbe, como el «vosotros» al que se dirige Sartre. Así como el prefacio de Sartre no está destinado a la población colonizada (aunque podríamos considerarlo, sin embargo, como una suerte de exposición de la política de Sartre para ellos), el texto de Fanon se interpreta como si no estuviese dirigido a un público blanco, europeo. En efecto,

escribe Sartre: «Venid a escuchar este texto que no os incumbe, que no os habla a vosotros, que os excluye como público, y enteraos de por qué este texto tenía que estar dirigido en cambio a quienes viven en el estado decolonizado del ser, es decir, ni plenamente vivos ni plenamente muertos. Venid y escuchad las voces que ya no os suplican, que ya no buscan ser aceptadas en vuestro mundo, a las que ya no les importa que las escuchéis y comprendáis o no». Sartre suplica a sus hermanos europeos, presumiblemente blancos, que aguanten este rechazo y esta indiferencia, y que lleguen a comprender las razones por las cuales no son el público destinatario del libro de Fanon. Por supuesto, no queda demasiado claro cómo podrían llegar a aprender esta lección, o a asumir esta realidad, sin leer el libro y convertirse en su público. Pero esta es la paradoja que se encuentra aquí en juego.

Mientras les exhorta a seguir «escuchando» el libro, Sartre está situando al público blanco a una curiosa distancia desde donde éste se ve sometido de inmediato a un estatus marginal. El público blanco ya no puede presumirse a sí mismo como público destinatario, equiparable a «cualquier» lector, anónimo e implícitamente universal. La paradoja, como mencioné anteriormente, reside en que se pide a los hermanos blancos que sigan leyendo a pesar de todo, incluso se les exhorta a ello, aunque el hecho de que sigan leyendo será interpretado como un escuchar, instituyendo su estatus marginal en el momento en que tiene lugar su comprensión. Esto parece otro modo de decir: «Este libro es para vosotros, haríais bien en leerlo». La clase de comprensión desplazada que Sartre plantea al lector blanco es tal que deconstituye los presuntos privilegios del lector europeo en el momento en que éste asimila esta nueva constelación histórica. El descentramiento, e incluso el rechazo, se asimilan, se sobrellevan, y entre líneas se decreta un determinado menoscabo de la *presunción* de privilegio o, más bien, en la no-interpelación que se transmite, paradójicamente, a través del prefacio de Sartre a los europeos. El prefacio funciona así como una extraña forma de transmisión, trasladando a manos del lector blanco un discurso que no le incumbe y, con ello, la dislocación y el rechazo en tanto que condiciones de posibilidad de su comprensión. Escribir al lector europeo supone para Sartre un modo de actuar sobre éste, situándolo fuera del círculo y estableciendo su estatus marginal en tanto que requisito epistemológico necesario para comprender la situación de la colonización. El lector europeo se enfrenta a una pérdida de sus privilegios, al tiempo que se le pide que acate un decreto que le obliga a mostrar empatía con aquellos a los que se excluye y se borra de la esfera social.

De modo que el texto de Fanon, concebido por Sartre como un texto coral y fraterno –es decir, como una conversación que tiene lugar entre un grupo de hombres–, acaba con la idea de Fanon en tanto que autor individual. Fanon es un movimiento en gestación. Su escritura es el habla de una serie de hombres. Cuando Fanon escribe, una conversación tiene lugar; la página escrita es un encuentro, una

reunión en la que se está perfilando una estrategia, y en la que un círculo se estrecha alrededor de los simpatizantes. Fuera del círculo quedan cuantos comprenden que este habla les es indiferente. Alrededor del fuego se está hablando de un «vosotros», pero el europeo ya no cuenta como parte de ese «vosotros». Escuchará la palabra «vosotros» sólo para admitir que no está incluido dentro de su ámbito de referencia. Ante la pregunta de cómo llegó el europeo a ser víctima de esta exclusión, Sartre responde que ello se sigue dialécticamente de la forma en que los hombres blancos suprimieron la humanidad de los padres de aquellos que han vivido bajo el colonialismo. Los hijos vieron cómo sus padres eran humillados, cómo estos eran tratados con indiferencia, y ahora esa misma indiferencia se ha retomado y devuelto a su emisario en una nueva forma.

Curiosamente, de lo que aquí se trata es de la humanidad de los padres subyugados bajo el colonialismo, y ello implica que la deshumanización que se produce en los otros bajo el colonialismo es una consecuencia del menoscabo de la autoridad paterna. Es esta ofensa lo que determina que tenga lugar la exclusión de la conversación que compone el texto de Fanon. Se trata de una coreografía de hombres, algunos formando círculos internos, otros proyectados hacia los márgenes, y es su hombría, o, más bien, la hombría de sus padres, lo que se pone en juego en el discurso directo. No ser interpelado como un «tú» es ser tratado como algo menos que un hombre. Y sin embargo, como veremos, el «vosotros» funciona en Fanon al menos de dos modos distintos: en tanto que interpelación directa que establece la dignidad humana a través de la masculinización y en tanto que interpelación directa que establece la pregunta sobre lo humano, más allá tanto del marco de masculinización como del de feminización. En ambos casos, no obstante, el «tú» no se refiere meramente a aquel a quien se interpela, sino que la propia interpelación representa la condición necesaria para convertirse en humano, en un ser que está constituido dentro de este ámbito de discurso[2].

Si el europeo víctima de la exclusión se pregunta *por qué* no está al tanto de la conversación, entonces debe considerar cuáles son las consecuencias que supone ser tratado con indiferencia. El problema objeto de consideración no se refiere tan sólo a que los colonizadores mantengan actitudes hostiles hacia los colonizados. Si los colonizados son excluidos de la conversación en la que los humanos no sólo son interpelados, sino que se constituyen como tales a través de dicha interpelación, se acaba con la posibilidad misma de constituirse como humano. Ser excluido de la conversación supone la destrucción del hombre en tanto que tal. Los padres de dichos hombres no fueron tratados como hombres, y ciertamente no se les interpeló, ni directa

[2] Para un desarrollo ulterior de esta postura, véase mi *Giving an Account of Oneself*, Nueva York, Fordham University Press, 2005.

ni indirectamente, como a hombres y, por lo tanto, a falta de tal interpelación, nunca llegaron a constituirse en tanto que hombres plenamente. Si procuramos comprender su ontología, la ontología de estos hombres a los que nunca se interpeló como a hombres, nos encontramos con que no es posible localizar ninguna determinación que se mantenga de manera constante. El interpelar cara a cara a un «tú» tiene la capacidad de conferir un cierto grado de reconocimiento, de incluir al otro en un intercambio potencial de discurso; sin el concurso de dicho reconocimiento y de dicha interpelación recíproca, no llegará a surgir ser humano alguno. El lugar que ocupaba el ser humano es suplantado por un espectro, un espectro al que Sartre se refiere como «zombi», la figura sombría que nunca alcanza a ser lo bastante humana ni lo bastante inhumana. De modo que si nos vemos en la necesidad de narrar la prehistoria de este complejo ámbito de discursos dentro del contexto de *Los condenados de la tierra* de Fanon, o más bien de los dos ámbitos de discurso que distinguen el prefacio tradicional del texto mismo, comenzaríamos, de acuerdo con Sartre, por la opinión de que los colonizadores no dispensaban un «vosotros» a los colonizados, de que ni se dirigían ni podían llegar a dirigirse directamente a ellos, y de que, en consecuencia, les escatimaban una cierta determinación ontológica, una determinación que es consecuencia exclusiva del reconocimiento en tanto que intercambio recíproco, en tanto que una serie de actos mutuamente constitutivos.

El colonizador no dispensaba un «tú» al colonizado, y en el prefacio de Sartre de nuevo, por paradójico que resulte, el «vosotros» se reserva exclusivamente al colonizador. ¿Quién se encargará de hablar al colonizado? De acuerdo con Fanon, el colonizador no representa el «tú», o eso es lo que nos cuenta Sartre, si bien de acuerdo con él, tampoco el colonizado representa el «tú». De manera que Sartre prosigue con la misma tradición de no-interpelación que se proponía condenar. Sartre habla como lo haría un doble espectral: al mismo tiempo, en nombre del europeo que se vanagloria de la deconstitución de sus privilegios como algo que puede darse por hecho, pero asimismo presa de una vena normativa, instando al resto de europeos a seguir su ejemplo. Cuando Sartre dice efectivamente que «vosotros no sois el lector al que se dirige este texto», él mismo forma parte del grupo que debe sufrir la deconstitución de sus privilegios; sin embargo, al interpelarlos, no los deconstituye sino que, por el contrario, los vuelve a constituir de nuevo. El problema, por supuesto, es que al dirigirse a ellos como privilegiados, al dirigirse a ellos en tanto que un hablante privilegiado a otro hablante privilegiado, consolida sus privilegios asimismo. Y donde antes, los colonizadores, al negarse a interpelar a los colonizados, ponían en peligro su determinación ontológica, ahora, de acuerdo con el uso que le da Sartre, el «vosotros» –dirigido hacia sus contrapartes europeas– se ve obligado a asumir la responsabilidad ante esta situación de destitución colonial. Sartre moviliza la segunda persona, arremete por medio de su «vosotros», con el fin de señalar quién debe asumir la

responsabilidad: «sus padres, criaturas sombrías, *vuestras* criaturas, eran almas sin vida; *vosotros* les dispensabais la luz, no se dirigían sino a vosotros, y no os tomasteis la molestia de responder a esos zombis» (p. 13; subrayado mío).

En el inhóspito panorama de subyugación colonial trazado por Sartre, los colonizados no se dirigían los unos a los otros, sino que tan sólo te hablaba a *ti,* el colonizador. Si hubieran tenido la oportunidad de dirigirse los unos a los otros, habrían comenzado a tomar forma dentro de una ontología social legible, habrían llegado a arriesgar su vida a través de este circuito comunicativo. No se dirigían sino a «vosotros»: en otras palabras, vosotros erais el público exclusivo de cualquier interpelación directa. Tú (el colonizador) no te tomaste la molestia de contestar, pues responder habría significado conferir un cierto estatus humano a quien te hablaba. La forma de tratamiento, lejos de representar una simple técnica retórica, determina la constitución de una ontología social. O permitidme que lo exponga de un modo más crudo: la forma de tratamiento determina la posibilidad de una existencia social digna de ser vivida. En consecuencia, negarse a responder o a interpelar a quien nos habla, o bien exigir una forma asimétrica de tratamiento, de acuerdo con la cual quien ostenta el poder representa el público exclusivo de la segunda persona; todos éstos son modos de deconstituir ontología y de orquestar una vida indigna de ser vivida. En esto consiste claramente la paradoja de morir en vida, una permutación posterior de lo que Orlando Patterson, invocando a Hegel mientras éste describía la esclavitud, denominaba *muerte social*[3]. Y allí, tanto como aquí, la muerte social afecta en primer lugar a los padres, lo cual significa que la muerte social traspasa su legado de vergüenza y de rabia a los hijos. Y lo que es más importante, la muerte social no es una condición estática, sino una contradicción vivida perpetuamente que toma forma como si se tratase de un interrogante particularmente masculino. En el contexto de Argelia y de la Guerra de Independencia, al hombre colonizado no se le presenta más que una elección que puede culminar de cualquier modo, salvo en una vida digna de ser vivida: «Si pelea», escribe Sartre, «los soldados disparan y es hombre muerto; si se rinde, se degrada a sí mismo y deja por completo de ser hombre; la vergüenza y el miedo dividirán su carácter y harán pedazos su ser más íntimo» (p. 15).

¿De qué le vale al hombre europeo saber de esta elección imposible, de esta configuración histórica de la lucha a vida o muerte dentro del colonialismo argelino? Pese a que el libro de Fanon *no* está escrito con la intención de suplicar al europeo liberal que reconozca su complicidad con la violencia desatada en Argelia, es obvio que el prefacio de Sartre sí lo está. Sartre imagina a su interlocutor: «En este caso,

---

[3] Véase Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1982; y Abdul JanMohamed, *The Death-Bound Subject,* Durham, Duke University Press, 2005.

exclamaréis, tiremos el libro a la basura. ¿Por qué habríamos de leerlo si no está escrito para nosotros?» (p. 13). Sartre nos brinda dos razones, y vale la pena prestar atención tanto a la una como a la otra: la primera es que el libro proporciona a aquellos a los que no está dirigido, la elite europea, una oportunidad para conocerse a sí mismos. El sujeto colectivo designado por el «nosotros» se refleja en ellos de un modo objetivo a través de las «cicatrices» *(blessures)* y «cadenas» *(fers)* de nuestras víctimas. ¿Qué –se pregunta Sartre– hemos hecho de nosotros mismos? En un sentido, la obra de Fanon proporciona al hombre europeo la oportunidad de conocerse a sí mismo, y de sumarse así a la búsqueda del conocimiento de uno mismo, basada en el análisis de sus prácticas compartidas, que es propia de los fundamentos filosóficos de la vida humana, tal y como la entiende Sartre.

La segunda razón que nos brinda Sartre es que «Fanon es el primero, desde Engels, en traer los procesos de la Historia *[l'accoucheuse de l'histoire]* a la clara luz del día» (el primero, aparte de George Sorel, cuya obra Sartre considera fascista) (p. 14). ¿Qué se entiende aquí por «procesos» de la Historia? ¿En qué sentido están estos transmitiendo el pasado, al igual que lo haría una comadrona? ¿Y qué medios se emplean para sacar esas instancias a la luz? El proceso de la Historia es dialéctico, si bien la situación del colonizado es un «retrato» –por emplear la terminología de Albert Memmi– de un movimiento dialéctico detenido en un punto muerto. Sartre predice que a pesar de todo la descolonización representa una necesidad histórica, precisamente porque el esfuerzo por aniquilar al otro nunca se ve culminado de manera totalmente satisfactoria. El capitalismo requiere de la fuerza de trabajo del colonizado. «Dado que», escribe Sartre, el colonizador «no puede proseguir la masacre hasta el genocidio, y la esclavitud hasta la animalidad, éste pierde el control, la operación se invierte, y una lógica implacable le conducirá hasta la descolonización» (p. 16).

Lo que nos permite observar que en este punto al menos otras dos intenciones más se encuentran en juego en el prefacio de Sartre. Por una parte, está defendiendo que las cicatrices y cadenas del colonizado, aquí traídas a la luz, hacen que el colonizador vuelva a hallar su reflejo en sí mismo, por lo que se convierten en un instrumento de la tarea de autoconocimiento del europeo. Por otra parte, está defendiendo que las cicatrices y cadenas son, por así decir, los motores de la historia, sus momentos fundamentales; como las vivas huellas de una subyugación que conduce a la muerte, estas cicatrices y cadenas ponen en movimiento una inexorable lógica histórica que, en su debido momento, culmina con la desaparición del poder colonial. En primera instancia, las cicatrices y cadenas no sólo reflejan las acciones del poder europeo, sino que reflejan asimismo las consecuencias del liberalismo europeo que hasta entonces se había mantenido en silencio. Dado que, si bien es cierto que el liberal se opone a la violencia y considera la violencia colonial como si se

tratara de algo que ocurriera en un lugar ajeno, al mismo tiempo éste respalda un modelo de Estado que promueve la violencia en nombre de la defensa del liberalismo contra una supuesta barbarie. Quiero sugerir que las cicatrices y cadenas se consideran *a este respecto* como algo instrumental, produciendo un reflejo de la violencia propia del liberalismo europeo, pero tan sólo en la medida en que forman parte del proyecto reflexivo de mayor alcance basado en el autoconocimiento, la autocrítica, e incluso en la autodeconstitución de la elite europea. En segunda instancia, las cicatrices y cadenas son entendidas como señales de una lógica histórica profunda, una lógica que condiciona y dirige las acciones de los colonizados mientras estos combaten por todos los medios el colonialismo.

Estos dos modos de considerar el sufrimiento impuesto bajo el colonialismo mantienen una distancia considerable con respecto a la perspectiva humanista, que se opondría sencilla y categóricamente a un sufrimiento semejante por considerarlo incorrecto desde el punto de vista moral. Sartre se lamenta abiertamente de un humanismo que se muestra ciego ante las circunstancias políticas que propician un sufrimiento que es moralmente reprobable, en tanto en cuanto podríamos oponernos al sufrimiento apoyándonos en una serie de principios morales y, sin embargo, dejar intactas las circunstancias políticas que hacen posible que dicho sufrimiento se reproduzca una y otra vez. El sufrimiento impuesto bajo el colonialismo debe así contextualizarse políticamente. Y dentro de tal contexto, esta clase de sufrimiento, aun cuando resulte deplorable, o precisamente porque resulta deplorable, constituye una fuente de impulso para los movimientos políticos. Las cicatrices y cadenas se conciben al menos de dos maneras distintas, en tanto que resultado de actos criminales y en tanto que motores de la Historia –una noción sobre la que en breve regresaré. A lo peor, un liberal europeo no puede oponerse al sufrimiento impuesto bajo el colonialismo sin verse involucrado necesariamente en una crítica de esa configuración del Estado que deslocaliza su propia violencia, para defender su autodefinición falsamente humanista. Si existe algún tipo de paralelismo con nuestra situación política actual, especialmente por lo que se refiere a la deslocalización de la tortura, ello no es por casualidad, en tanto en cuanto la circunstancia colonial no puede considerarse de ningún modo como una cuestión del pasado.

En un nuevo prólogo a *Los condenados de la tierra,* Homi Bhabha se pregunta explícitamente qué tiene que decir este tratado sobre la descolonización acerca de las circunstancias actuales de la globalización[4]. Señala que mientras la descolonización prefigura la «libertad» de los tiempos poscoloniales, la globalización se preocupa por la «desnacionalización estratégica de la soberanía estatal» *(ibid.).* Y que mientras la

---

[4] Homi Bhabha, «Framing Fanon», prefacio a F. Fanon en *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove Press, 2004, p. xi.

descolonización procuraba establecer nuevos territorios nacionales, la globalización se enfrenta a un mundo regido por conexiones y circuitos transnacionales. Con razón, Bhabha rechaza la historiografía que postula la existencia de una sucesión que conduce del colonialismo al poscolonialismo y, a continuación, en último término, a la globalización propia de la época actual. En palabras de Bhabha, el colonialismo pervive en lo poscolonial y «la sombra colonial se cierne sobre los logros de la globalización» (p. xii). Dentro de la globalización, se establecen economías duales que promueven circunstancias provechosas para una elite económica e instituyen «constante pobreza y malnutrición, injusticia de casta y racial» *(ibid.)*. Ésta es, por supuesto, la acusación que se ha lanzado asimismo con respecto a las estrategias neoliberales dentro de la globalización. De acuerdo con el razonamiento de Bhabha, sin embargo, «el lenguaje crítico de la dualidad –ya sea éste colonial o global– forma parte de la imaginación *espacial,* que parece avenirse de un modo tan natural con el pensamiento geopolítico de una mentalidad progresista y posconial: margen y metrópoli, centro y periferia, lo global y lo local, la nación y el mundo» (p. xiv).

En la medida en que estas divisiones pervivan, Fanon seguirá proporcionándonos una vía para pensar más allá de estas polaridades, por lo que toma así una cierta distancia con respecto al binarismo instantáneo del prefacio de Sartre. Bhabha, por ejemplo, ve en Fanon una mordaz crítica de estas polaridades en nombre de un futuro que instaurará un nuevo orden de cosas. Bhabha deduce la existencia de la crítica de dichas polaridades a partir del específico uso retórico que Fanon hace del término «tercer mundo». El «tercero» es el término que desestabilizará las polaridades de la colonización, y constituye una constante invariable para el propio futuro. Bhabha cita a Fanon de este modo: «El Tercer Mundo debe inaugurar una nueva historia del Hombre» (p. xiv).

En opinión de Bhabha, el texto de Fanon abre un camino para comprender los momentos de transición, especialmente en aquellas economías y vocabularios políticos que procuran ir más allá de las particiones heredadas de la Guerra Fría. Lo importante de estos momentos de transición es que se encuentran en un estado «incubatorio», por emplear un término gramsciano. Bhabha mantiene que los «nuevos levantamientos nacionales, internacionales o globales generan una inquietante sensación de transición» (p. xvi). Defiende que Fanon, más que darse por satisfecho con el establecimiento de un nuevo nacionalismo, lleva a cabo una crítica bien matizada del etnonacionalismo. En opinión de Bhabha, la aportación esencial de Fanon consiste en proporcionar un panorama del «futuro global» en tanto que «proyecto ético y político: sí, un plan de acción así como la proyección de una aspiración» *(ibid.)*.

La lectura que realiza Bhabha supone desplazarse más allá de los cimientos establecidos de un determinado humanismo para hacer reposar la pregunta sobre el ser

humano en la apertura de un nuevo horizonte futuro. Bien podríamos preguntarnos si el humanismo ha llegado a contar o no, alguna vez, con unos cimientos establecidos semejantes. Esta pregunta parece completamente razonable, pero permítaseme exponer la cuestión con mayor precisión: si nos oponemos al sufrimiento impuesto bajo el colonialismo, si llegamos a condenarlo incluso, sin exigir una transformación esencial de las estructuras que sustentan el colonialismo, entonces nuestra objeción se reducirá a ese mero inventario de principios morales, que es capaz de atender a las consecuencias perniciosas de los sistemas políticos, sin arriesgarse a operar una transformación de mayor alcance que acabe con sus raíces. Esto no implica que debamos retractarnos de nuestras objeciones en contra del sufrimiento, sino tan sólo que es necesario sustituir esa forma de humanismo por un cuestionamiento como éste: ¿qué ha sido de la noción misma de humanismo en tales circunstancias? Nuestras objeciones contra el sufrimiento pasan entonces a formar parte de una operación crítica, y se convierten en un medio capaz de abrir al ser humano a un horizonte futuro diferente.

Pero incluso en el caso de que lleguemos tan lejos con este razonamiento, aún seguiremos sin ser capaces de deshacernos de la pregunta sobre la violencia y sobre el papel específico que a ésta le corresponde en la formación del ser humano. Bhabha lee el debate sobre la violencia insurrecta de Fanon como «parte de una lucha por la supervivencia psicoafectiva y de una búsqueda por el autodominio humano en mitad de la opresión» (p. xxxvi). La violencia plantea la posibilidad de actuar, de hacerse dueño de las propias acciones, y al mismo tiempo se rebela contra la muerte social, incluso cuando ésta no puede escapar de los parámetros de violencia y de muerte potencial. Es más, bajo estas circunstancias de subyugación colonial, la violencia representa una apuesta y un símbolo que demuestra la existencia de una lucha psicoafectiva constante. Sartre, sin embargo, al menos a lo largo de estas páginas, se muestra menos ambiguo con respecto al papel que a la violencia le corresponde en la configuración del ser humano, incluso dentro del horizonte del poshumanismo. Si, de acuerdo con Nietzsche, el imperativo categórico estaba teñido de sangre, de acuerdo con Sartre, a ciencia cierta, una clase determinada de humanismo está igualmente teñida de sangre.

Tanto en el prefacio de Sartre como en el de Bhabha existe una pregunta acerca del ser humano venidero. Sus escritos preceden al texto de Fanon, pero llegan después, y la pregunta que plantean, antes siquiera de que comience a leerse el texto de Fanon, es si podemos concebir o no un futuro para el ser humano al que este texto abre las puertas. Hay en ambos textos introductorios un modo de pensar el ser humano que avanza más allá del humanismo, y esto forma parte del cometido del prefacio de Sartre, que intenta alcanzar a partir del ejemplo del tratamiento directo. Cuando Sartre escribe «vosotros», está tratando de acabar con un modelo de ser hu-

mano existente y al mismo tiempo de traer a la existencia a uno nuevo. Pero estas designaciones performativas no poseen la fuerza de las designaciones performativas de Dios, así que algo falla y nos vemos sumidos en un aprieto de modo invariable. ¿Está planteando Sartre tal vez la existencia de un agente sobrehumano, al mostrarse convencido de que puede destruir y configurar al hombre a imagen y semejanza de sus propios deseos? Del mismo modo que la fuerza performativa del tratamiento directo de Sartre no trae a la existencia a un hombre nuevo de manera inmediata, tampoco las cicatrices y cadenas supondrán instantáneamente el fin del colonialismo. Sin embargo, debemos comprender finalmente si, de acuerdo con Sartre, la violencia es capaz de generar un «nuevo hombre» y si, al asegurar que esta idea responde asimismo a la opinión de Fanon, Sartre está citando de manera adecuada a Fanon, o bien está valiéndose libremente de su texto para defender sus propios intereses.

Confío en demostrar que lo que persigue y celebra Sartre aquí es una configuración cultural específica del ser humano, una configuración que denominaré masculinista, si bien parece importante tener en mente que en Fanon, y tal vez en Sartre del mismo modo, existe tanto un reclamo de la restitución del masculinismo como un cuestionamiento de quién podría llegar a constituir el «vosotros», más allá de las restricciones impuestas por el género. El intento de Sartre por pensar el ser humano desde una posición alejada de una determinada clase de humanismo liberal no puede solventar la ambivalencia que reside en el corazón del *homme,* al mismo tiempo como «hombre» y como «ser humano». Pero ciertas posibilidades surgen, sin embargo, a partir de este designador ambivalente; curiosamente, es el «vosotros» –la segunda persona– lo que perturba los circuitos por los que discurre usualmente la significación.

Sartre despeja el espacio textual para dar paso a la reflexividad del hombre europeo, para dar paso a la que es su perenne tarea por conocerse a sí mismo en tanto que primera persona. ¿Pero posee el colonizado una reflexividad semejante cualquiera que ésta sea? Sartre concibe las heridas movilizadoras del colonizado como si éstas se trataran de una inevitabilidad histórica, como si aquellas heridas no tuvieran que pasar a través del filtro de la subjetividad reflexiva del herido. En este sentido, parece eclipsar la reflexividad del colonizado en su prefacio. Esto resulta evidente no sólo en la delicadeza con la que Sartre rehúsa dirigirse al colonizado, reiterando una no-interpelación que él mismo diagnosticaba como raíz causante de la humanidad suprimida que le es propia, sino al tratar la violencia antiinsurgente como si fuera una reacción resuelta o mecanizada, y *no* justamente la decisión deliberada o reflexiva de una serie de sujetos políticos unidos en torno a un movimiento político determinado. De hecho, cuando nos preguntamos acerca de la acción de la violencia insurgente anticolonial, se revela que el único agente de la violencia verdadero es el colonizador. Sartre dice tanto como eso cuando afirma que «en primer

lugar, existirá tan sólo la fuerza del colono» (p. 17; traducción mía). Al defender esto, Sartre procura hacer derivar la violencia propia de la insurrección colonial a partir de la primacía de la violencia del Estado, proyectando la violencia revolucionaria como un efecto secundario de una forma primordial de opresión violenta. Si los colonizados responden con violencia, su violencia no es más que la transposición o transmutación de la violencia que se ejerce sobre ellos. La formulación de Fanon difiere levemente de la explicación sartreana cuando éste afirma, en el primer capítulo de *Los condenados de la tierra,* titulado «De la violencia», que

> la violencia que ha presidido el orden del mundo colonial, que ha marcado incansablemente el ritmo de la destrucción de las formas sociales indígenas, y ha demolido sin reserva los sistemas de referencia de la economía, las costumbres en el vestir y de la apariencia exterior, será reivindicada y asumida por el indígena en el momento en que, decidiendo personificar la historia, se levante en los rincones olvidados (p. 40).

La violencia viaja, pasa de mano en mano, pero ¿podemos aseverar que continúa tratándose en todo momento de la violencia del colono? ¿Puede la violencia atribuirse en verdad a una de las dos partes si ésta permanece invariable mientras oscila entre la violencia impuesta por el dominador y la violencia ejercida por el colonizado? Daría la impresión de que es algo esencialmente transferible. Pero esta no es la opinión defendida por Sartre. De hecho, de acuerdo con su opinión el colonizador se convierte en el sujeto primordial de la violencia. Y esta afirmación parece contradecir su afirmación anterior, a saber, la de que bajo estas circunstancias es posible entender la violencia como el medio de traer al ser humano a la existencia. Si suscribimos la primera de sus tesis, llegamos a la conclusión, seguramente falsa, de que la colonización representa una condición previa para la humanización, algo que las justificaciones civilizatorias han defendido en todo momento, y una opinión a la que, según cabría suponer, Sartre quería oponerse con vehemencia.

Sartre lleva a cabo considerables esfuerzos por explicar la resistencia violenta del colonizado. Aborda la acusación que lanzan los colonizadores contra estos pueblos en apariencia previos a la civilización, al asegurar que únicamente son instintos viles o animales los que operan en ellos. Sartre se pregunta: «¿A qué instintos se refiere? ¿A los instintos que empujan a los esclavos a masacrar a sus amos? ¿No puede reconocer en este punto cómo su propia crueldad se vuelve en su contra?» (p. 16). Adelantándose a su afirmación de que «la única violencia existente es la del colono», Sartre apunta aquí que el colonizador no encuentra en la violencia del colonizado más que la expresión de su propia violencia. Se dice que los colonizados «absorbieron» la violencia del colono por cada poro de su piel. Y aunque se asegura que los colonizados toman y retoman la violencia mediante la cual se los oprime,

como si todo ello discurriese a través de una inexorable fuerza de transitividad, se asegura asimismo que los colonizados se convierten en lo que son por su «profundo rechazo ante lo que otros han hecho de [ellos]» (p. 17).

Sartre parece suscribir una teoría de asimilación o mimetismo psicológico que simplemente transferiría la violencia del colonizador a la violencia del colonizado. En su opinión, los colonizados asimilan y recrean la violencia que se ejerce contra ellos, pero del mismo modo rechazan convertirse en lo que el colonizador ha hecho de ellos (p. 17). Si esto supone una contradicción, se trata de una contradicción en la que los colonizados se ven obligados a vivir. Del mismo modo en que, anteriormente, señalábamos la elección imposible a la que se enfrentan: «Si pelea, le matarán; si se rinde, se degrada a sí mismo». Se vuelve violento por causa de la violencia que se ejerce contra él, pero esta violencia pone en riesgo su propia vida; si no logra volverse violento, continuará siendo la víctima, y «la vergüenza y el miedo dividirán su carácter y harán pedazos su ser más íntimo» (p. 15). Vergüenza, porque no podría o no querría asumir la violencia para contrarrestar a la violencia, y miedo, puesto que sabe de lo precaria y efímera que resulta su vida bajo el gobierno colonial impuesto a través de la violencia.

El problema de la violencia, entonces, parece manifestarse aquí, en lo que Bhabha denomina «supervivencia psicoafectiva», en un yo puesto en peligro por la vergüenza y el miedo, en un yo internamente dividido y en riesgo de quedar reducido a pedazos. La cuestión es si existe algo que pueda poner fin a esta división fatal del yo, y por qué la violencia parece ser el camino que conduce hacia la yoidad, el autodominio e incluso la vida. Obsérvese que este yo es distinto de aquél que se limita a asimilar o a imitar, y a devolver ciegamente la violencia que se ejerce contra él. Existe, aquí, un pasaje que discurre a través de un yo diezmado que está a la búsqueda de una guía, y la violencia parece ser un camino en esta precisa dirección. ¿Es éste el único camino existente? ¿Y pensaba de este modo Fanon?

Con el fin de responder a estas preguntas, debemos comprender primero qué es lo que ocurre con la violencia cuando el colonizado la toma y retoma en nombre de una resistencia insurgente. Es tan sólo «en un principio» cuando la violencia pertenece al colono, y únicamente entonces, con posterioridad, cuando llega a formar parte de él. ¿Es la violencia que el colonizado hace suya diferente de la violencia impuesta por el colono? Cuando Sartre intenta dar cuenta de esta violencia secundaria, de la violencia que se deriva a partir de la violencia del colono, menciona que «recae sobre nosotros igual que en el momento en que nuestro reflejo sale a nuestro encuentro al dirigirnos hacia el espejo» (p. 17). Esta descripción sugiere que la violencia insurgente no es sino el reflejo de la violencia del colonizador, como si entre ambas existiese una simetría, y la segunda se siguiese sólo en tanto que reflejo dialéctico de la primera. Pero esto no puede darse totalmente por cierto. Dado que el

colonizador «ya no recuerda con claridad que una vez fue un hombre; se toma a sí mismo por un látigo o por una pistola» (p. 16), la violencia es precisamente el medio a través del cual los colonizados se convierten en hombres. Más adelante señala que el «europeo tan sólo ha sido capaz de convertirse en hombre a partir de la creación de esclavos y de monstruos» (p. 26). De modo que daría la impresión de que Sartre defiende al menos dos concepciones diferentes del ser humano. El colonizador olvida que es un hombre cuando se vuelve violento, pero la clase particular de hombre en la que se transforma es dependiente de dicha violencia. Como mencioné anteriormente, Sartre usa aquí el término *homme* por *ser humano,* y este subterfugio tiene una fuerte repercusión en la argumentación. Pero parecería que el colonizador, que ha olvidado que es un «hombre», se transforma en un látigo o en una pistola en virtud del enloquecimiento que le produce el miedo a perder su poder absoluto. Parecería que el colonizador procura atacar precisamente a aquellos hombres a los que no considera como a hombres y a quienes, en virtud de este encontronazo violento, corren el riesgo de convertirse del mismo modo en un látigo o en un pistola.

De manera que en este panorama parece condenarse a muchos hombres al olvido. ¿Quiénes son estos hombres olvidados? ¿Y quién, el hombre venidero? Se dice que el colonizado se convierte en «hombre» a través de la violencia, pero sabemos que la violencia que el colonizado retoma pertenece en primer término al colono. ¿Pero se distancia el colonizado de la violencia del colono, y sirve este mismo distanciamiento como condición previa para «convertirse en ser humano» del colonizado? Sartre tiene claro que la «ira oculta» que diversas formas de humanismo condenan constituye en verdad «el último refugio de su humanidad» (p. 18). En esa ira Sartre lee tanto el resultado del legado colonial como el rechazo de ese mismo legado, un nudo, una contradicción, que se traduce en un escollo que al final resulta insoportable; y a partir de entonces en la exigencia de un cambio radical. La violencia se convierte en una nítida alternativa cuando una vida de constante escasez y de opresión llega a planteársenos como algo mucho peor que la propia muerte (p. 20). Llegado este punto, escribe Sartre, «sólo queda una tarea por hacer, un fin por alcanzar: acabar con el colonialismo por *todos* los medios que se encuentren en su poder» (p. 21). El retrato de la violencia insurgente realizado por Sartre se plantea como un medio de facilitar elementos de comprensión a la persona que vive bajo semejante opresión. Como tal, sirve en tanto que reconstrucción de un estado psicológico inducido. También se lee como una racionalización plenamente instrumental en pro de la violencia y, en esa medida, como una aseveración normativa. De hecho, las acciones violentas mediante las cuales se alcanza la descolonización son las mismas que sirven al hombre para «recrearse a sí mismo» *(ibid.).* Sartre está describiendo una realidad psicopolítica, pero también está proporcionando, podríamos llegar a afirmar, un nuevo humanismo capaz de echar por tierra el viejo humanismo, un hu-

manismo que requiere, bajo dichas circunstancias sociales, de la violencia para materializarse. Escribe, «ninguna ternura puede borrar las marcas de la violencia, sólo la propia violencia puede destruirlas» *(ibid.)*[5]. Por supuesto, debemos preguntarnos si la propia violencia, supuestamente capaz de borrar las marcas de la violencia, no produce simplemente más marcas como ésas, dejando a su paso nuevos legados de violencia.

Por otra parte, ¿no eran esas mismas cicatrices y cadenas necesarias para promover la revolución? Las cicatrices y cadenas servían a un doble propósito: en primer lugar, devolvían al europeo el reflejo de las consecuencias de su fallido humanismo, de la exportación de su dominación colonial; en segundo lugar, se suponía que éstas animaban en la Historia la inexorable lógica de la descolonización, pero en este momento pasan a considerarse precisamente como aquello que se supone que será «borrado» a través de las acciones violentas que llevan a término dicha descolonización. Estas cicatrices y cadenas sirven como espejos para los europeos, sirven como motores históricos para el colonizado, pero al final son negadas, cuando no completamente transformadas, a través de las acciones que conducen a la autocreación. Los *dicta* existenciales a partir de los cuales es posible conocerse y crearse a uno mismo hacen de este modo aparición hacia el final del provocativo prefacio de Sartre, en el momento en que éste afirma que las acciones violentas perpetradas por el colonizado acaban por instituirle como sujeto existencial *par excellence:* «Cuando su cólera se desborda, redescubre la inocencia perdida y llega a conocerse a sí mismo en que es él quien crea su propio yo» (p. 21). Por supuesto, es éste un curioso modo de hacerse a uno mismo, desde el momento que la violencia parece estar provocada por un desarrollo dialéctico históricamente inevitable; si bien en Sartre esta forma de determinismo no se ha reconciliado todavía con la teoría de la autoconstitución, y la tensión existente entre sendas posturas acaba por acarrear repercusiones importantes.

Sartre comenzaba su prefacio con un reparto de pronombres guiado por una estricta división del trabajo. Fanon hablará al colonizado; Sartre hablará al europeo, especialmente al hombre liberal de Francia que se considera distanciado moral y políticamente de los acontecimientos que tienen lugar en Argelia y en las colonias francesas. Sartre no hablará al colonizado, y suponemos que ello responde a que no quiere situarse en una posición moralmente didáctica. Sugiere que los europeos escuchen, y que al escuchar de primera mano la conversación experimentarán su estatus marginal. Ahora bien, Sartre caracterizará la violencia del colonizado a través de

[5] Véase Walter Benjamin sobre la violencia divina que oblitera los vestigios de culpa en «The Meaning of Time in the Moral Universe», en *Walter Benjamin. Selected Writings Volume 1, 1913-1926,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1996, pp. 286-287.

un retrato psicológico y afirmará más adelante que el hombre que se une a las acciones violentas en pro del derrocamiento del gobierno colonial satisface su propio marxismo existencial. Al deconstituir las circunstancias sociales de la deshumanización, el colonizado lleva a cabo su propia descolonización, y a través de esta doble negación hace de sí mismo un hombre: «Este nuevo hombre», escribe Sartre, «comienza su vida como si estuviera al final de la existencia; se considera a sí mismo como un cadáver en potencia» (p. 23). Afirmar que un hombre está potencialmente muerto es afirmar que vive esta potencialidad en el presente, por lo que esta muerte difícilmente podrá llegar a suponer algún riesgo, funciona como una certeza epistémica, cuando no como un rasgo definitorio de su existencia. Bhabha se refiere a esto como a una «muerte en vida». Morir al fin supone por lo tanto hacer realidad lo que previamente se había dictaminado como verdadero o necesario. Ahora bien, morir al servicio de la deconstitución de dichas circunstancias de muerte social es morir precisamente en nombre de la vida futura y del hombre futuro.

Es en este prefacio, según se recordará, donde Sartre ridiculiza la postura sobre la no violencia expuesta por Camus con anterioridad[6]. Los creyentes de la no violencia, bromea, aseguran que no son «ni ejecutores ni víctimas» (p. 25). Pero Sartre rehúsa intentar esquivar esta alternativa binaria, afirmando por el contrario que la no violencia y la pasividad son equivalentes a la complicidad y, dando paso a un tratamiento directo, señala que «para lo único que sirve vuestra pasividad es para situaros en las filas del opresor» *(ibid.)*. Lo que se requiere es una deconstitución de la idea de hombre, en especial si ser hombre, tal y como afirma Sartre, supone ser cómplice del colonialismo. Únicamente mediante la deconstitución de este modelo de ser hombre puede llegar a desarrollarse la historia humana. No se nos proporciona una idea demasiado nítida de en qué consistirá el desarrollo final del ser humano, si bien Sartre proporciona hacia el final del ensayo un breve comentario en el que imagina una historia del género humano, que culmina en un estadio futuro en el que éste alcanzará el «pleno desarrollo». Cuando el género humano alcance este estadio, afirma, «no se definirá a sí mismo como la suma total de los habitantes del mundo, sino como la unión infinita de sus necesidades mutuas» (p. 27).

Aquí, al término de un artículo que es comúnmente considerado como un *encomium* de la violencia, Sartre da un nuevo giro, manifestando quizá ante esta coyuntura la ambivalencia fundamental de sus opiniones sobre la violencia, una ambivalencia que ha quedado hábilmente demostrada en el reciente libro de Ronald

---

[6] Sartre no menciona a Camus explícitamente, pero se está refiriendo a él a todas luces. Véase, entre otros, «Le socialisme des potences» y «Le pari de notre generation», aparecidos en *Demain* en 1957 y que han sido traducidos por Justin O'Brien y republicados en *Albert Camus. Resistance, Rebellion, and Death,* Nueva York, Random House, 1995.

Santoni, *Sartre on Violence. Curiously Ambivalent*[7]. Es evidente que esta visión sobre la unión infinita de necesidades mutuas que podría llegar a existir entre los habitantes del mundo, es una visión en la que las necesidades físicas y la vulnerabilidad se convertirían en materia de consideración y reconocimiento recíproco. Si consideramos lo que Fanon afirma acerca de la violencia, podemos ver en ello, asimismo, una cierta asunción de que la violencia ocupa un papel en la superación del colonialismo, pero también un reconocimiento de que la violencia arrastra consigo un nihilismo, un corrosivo espíritu de negación absoluta. Si bien sostiene que bajo estas circunstancias no existe un camino alternativo, defiende igualmente que tales circunstancias de opresión deben quedar completamente superadas, con el fin de que la violencia deje de dominar en algún momento la vida social. Lo que cabe destacar en cuanto a la opinión de Fanon, una opinión que ha expuesto quizá con mayor fuerza de lo que a Sartre le gustaría reconocer, es que el cuerpo mismo se convierte en un hecho histórico precisamente en la medida en que encarna las circunstancias sociales. El maltrecho y enmudecido cuerpo no constituye una mera ejemplificación de la situación del gobierno colonial; constituye a la vez su instrumento y su resultado, y, aún es más, el gobierno colonial *no existiría* sin tales instrumentos y sin tales resultados. La destitución del cuerpo no es tan sólo un resultado del colonialismo, donde colonialismo se entiende como un hecho prioritario, como un hecho separado, como una «circunstancia» diferenciada tanto analítica como históricamente del cuerpo en cuestión. Por el contrario, *el cuerpo constituye la vida animada o, más bien, desanimada de esa circunstancia histórica, de esa circunstancia sin la cual la colonización misma no podría existir*. La colonización es la atenuación de los sentidos, el establecimiento del cuerpo en muerte social, en tanto que cuerpo que experimenta y respira su potencialidad como muerte, y que por lo tanto trabaja y reproduce su fuerza en el ámbito somático y afectivo.

Daría la impresión, en ese caso, que cualquier intento por reconstruir lo humano tras el humanismo, es decir, tras la constatación de la complicidad existente entre el humanismo y el colonialismo, debería incorporar una comprensión de los seres humanos en tanto que aquellos seres que son capaces de experimentar la muerte con anterioridad a la cesación de sus propias funciones corporales, en tanto que aquellos seres que experimentan la muerte en el corazón de la vida misma. Si los seres humanos pertenecen a esa clase de seres que dependen de las circunstancias sociales para poder respirar, moverse y vivir, entonces, es justamente en el nivel psicoafectivo en el que Fanon redefine al ser humano. Se trata de una psique que «se da de bruces con la futilidad» y de un cuerpo que se encuentra limitado en su movilidad. Existen lugares a los

---

[7] Véase Ronald Santoni, *Sartre on Violence. Curiously Ambivalent,* University Park, Penn State Press, 2003, pp. 67-74.

que no puede desplazarse, ocurrencias en primera persona que no articulará ni experimentará, modos en los que no puede conocerse ni representarse a sí mismo como un «yo». No ha llegado a conocerse como el «tú» interpelado por el otro, y por este motivo cuando se interpela a sí mismo pierde su propia pista, vacilando entre la certidumbre de su no existencia y un exagerado concepto de su poder futuro.

Si existe un culto al masculinismo surgido a partir de esta situación, quizá éste se explique en la descripción de Fanon sobre la fantasía de la potencia muscular. Al mostrar sus propias alianzas con una clase europea cultivada y con un proyecto civilizatorio, Fanon procede a ofrecer un retrato personal acerca de sus propias circunstancias psicológicas. En primer lugar, describe los hechos relacionados con la limitación espacial: «la persona indígena» se encuentra atrapada, aprende que existen lugares a los que no puede desplazarse, llega a definirse incluso en función de dicha limitación de su movilidad espacial. En consecuencia, el concepto de sí mismo del que se vale para compensar las limitaciones a las que está sometido toma dimensiones hiperbólicas: «Es por esto que los sueños del nativo *[indigène]* siempre tratan acerca de proezas musculares; que sus sueños siempre están relacionados con la acción y la agresividad. Sueño que estoy saltando, nadando, corriendo, escalando; sueño que suelto una carcajada, que atravieso un río de una sola zancada, o que me persigue una riada de automóviles que nunca llega a darme caza» (p. 52).

Fanon considera esta hipermuscularidad, esta capacidad sobrehumana para la acción, como un mecanismo compensatorio, imposible, fantasmático, pero cuya existencia resulta perfectamente comprensible bajo unas circunstancias semejantes. Cuando afirma que el oprimido sueña con convertirse en perseguidor, está ofreciéndonos una descripción psicosocial de las fantasías a las que uno puede aferrarse en semejantes circunstancias. No está abogando necesariamente en su favor, a pesar de que en 1961, durante la Guerra de Independencia, se opondrá tanto a la no violencia como al compromiso. Su razonamiento es estratégico: si los descolonizados se inclinan por la violencia, esto responde únicamente a que ya se encontraban inmersos en ella. Así pues, se trata de apoderarse de la violencia y de darle un nuevo giro. Escribe: «Ahora el problema consiste en reconducir esta violencia que está alterando su rumbo» (p. 58). No se defiende aquí la violencia como un modo de vida, y ciertamente tampoco como una manera de imaginar el objetivo normativo de un determinado movimiento social. Se trata de un instrumento al servicio de la invención.

Desde luego, cabe plantearse una pregunta sobre si la violencia puede o no continuar siendo un mero instrumento, o bien si ésta llega en algún momento a definir, atormentar y aquejar el sistema de gobierno que se instaura por medio de actos violentos. Ni Sartre ni Fanon formulan esta pregunta. Ya sea nuestro deseo crear un hombre nuevo, producir una comunidad definida como una unión infinita de necesidades mutuas, o lograr la descolonización, debemos preguntarnos si la violencia

continúa desempeñando o no un papel con respecto a lo que significa crearse a uno mismo, producir una comunidad de esas características, o lograr y mantener el objetivo de la descolonización. Parece evidente que la descolonización desaparece de nuestros planteamientos cuando imaginamos una comunidad definida como unidad infinita de necesidades mutuas. Y lo cierto es que la violencia no desempeñaría necesariamente un papel una vez se logre de manera inequívoca la descolonización, si es que ello llega a demostrarse, de hecho, como algo plausible. Donde más difícil resulta comprender el papel que desempeña la violencia es en el modelo de autocreación. Bastaría con afirmar que sólo bajo las condiciones de la colonización se presenta la violencia como elemento clave para que el hombre se haga a sí mismo, y que en ausencia de la colonización, la autocreación dejará de alcanzarse por medio de actos violentos. Esta postura se distinguiría de otra que radica en hacerse a uno mismo en la negación violenta, es decir, la postura que defiende que el hacerse a uno mismo requiere de la violencia en tanto que condición indispensable. Al término de *Los condenados de la tierra,* Fanon tiene la certeza de que la tarea de la descolonización consiste en crear o en inventar «un hombre nuevo», un hombre que no represente un mero y fiel reflejo del hombre europeo.

¿Podemos concebir la autoinvención al margen del concepto de violencia en Fanon? Y si ello no es factible, ¿responde esta imposibilidad a que bajo las circunstancias de la colonización, en el contexto que determina lo que él mismo puede llegar a imaginar en 1961, la violencia resulta indispensable? ¿Deja Fanon abierta, al término de su libro, la posibilidad de una nueva modalidad de hacerse a uno mismo todavía por imaginar? ¿No será que no puede suministrárnosla precisamente porque aún no ha alcanzado esa posición histórica, porque aún no ha alcanzado el lugar desde el cual será posible imaginarla?

Lo que parece claro es que ser colonizado supone ser humillado como hombre, y que esta castración resulta insoportable. Es la mujer del colonizado quien es violada o despreciada, pero para Fanon esto supone una ofensa contra el hombre, contra el marido, una ofensa más profunda de lo que lo es para la propia mujer. Rey Chow ha analizado, junto con otros, el masculinismo omnipresente de la obra de Fanon, y no quiero incidir en estos momentos sobre esta cuestión[8]. Pero sí quiero mencionar aquí dos apreciaciones que nos ponen en camino hacia una manera diferente de pensar. En primer lugar, me sorprende que Fanon comprenda la fantasía violenta masculina en tanto que mecanismo compensatorio, puesto que este hecho sugiere que comprende la dimensión fantasmática de un hipermasculinismo. En esa medida, no sirve como el ideal moral que debería conducir los esfuerzos del descolonizado. Por el contrario, sirve como un elemento motivacional en la lucha por la

---

[8] Véase Rey Chow, *Primitive Passions,* Nueva York, Columbia University Press, 1995.

descolonización. La distinción es importante, ya que se seguiría consecuentemente que bajo las condiciones de la descolonización, la hipermasculinidad como ideal fantasmático perdería su fuerza en tanto que motivación compensatoria para la conducta y en tanto que modelo fantasmático del hacerse a uno mismo. Un hombre generizado tendría que atravesar un río como cualquier otro mortal: la descolonización no promete poderes olímpicos y, en caso de que lo haga, necesariamente fracasa a la hora de cumplir con su palabra.

Aunque Sartre restringía el uso del «vosotros» para constituir y deconstituir al lector europeo, y para establecer una línea divisoria entre dos fraternidades diferentes, respectivamente representadas por colonizadores y colonizados, Fanon proporciona otro modelo de tratamiento directo que supera esta rigidez binaria y que entreabre la posibilidad de pensar lo humano al margen del «hombre». Cuando, por ejemplo, Fanon le reza a su cuerpo al final de *Piel negra, máscaras blancas,* «¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!», exige una clase de apertura que es al mismo tiempo corporal y consciente. Se interpela a sí mismo e intenta reconstituirse a través de un tratamiento directo dirigido a su propio cuerpo. Como si procurara contrarrestar el morir en vida psicoafectivo que domina la experiencia vital del colonizado, Fanon pretende instar al cuerpo a realizar una investigación con una duración indefinida. En la línea inmediatamente precedente, plantea una nueva forma de colectividad: «Me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia *[la dimension ouverte de toute conscience]*»[9]. No solicita el reconocimiento de su identidad nacional ni de su género, sino que más bien plantea un acto de reconocimiento colectivo que conferiría a cada conciencia el estatus de algo infinitamente abierto. Y aunque no podía haber anticipado lo que este reconocimiento universal llegaría a significar para las relaciones de género, existe sin embargo un atisbo no deliberado en sus palabras, palabras que tal vez arrastran una visión más radical del mundo de lo que sería capaz de hacer casi una década después, cuando escribió *Los condenados de la tierra.* «Oh, cuerpo mío», este grito determina una cierta reflexividad, un interpelarse *a uno mismo* precisamente en tanto que cuerpo que *no* se ha dado de bruces con la futilidad, sino que condiciona el planteamiento de una cierta pregunta que se mantiene abierta de manera permanente. Este cuerpo, implorado a través de la interpelación, se plantea como una apertura hacia el mundo y hacia una colectividad radicalmente igualitaria. No existe un Dios al que rezar, sino un cuerpo, un cuerpo justamente caracterizado por aquello que todavía desconoce. Este momento se repite sin duda al final de *Los condenados de la tierra,* a pesar de que existen profundas diferencias entre sendos textos. Al final del libro, Fanon no sabe qué nuevo modelo de hombre llegara a inventarse una vez que la des-

[9] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* cit., p. 232. Véase en la presente edición p. 190.

colonización tenga lugar. Se plantea una apertura hacia el futuro que se halla muy lejos de ser una afirmación omnisciente, en realidad, se declara categóricamente ignorante y no prescriptiva con respecto a lo que sobrevendrá.

Quizá me aferro al reclamo que insta a su cuerpo a abrirse al mundo una vez más y, de un modo más radical, a unirse con los otros en el reconocimiento de la apertura de cada conciencia, precisamente porque este reclamo plantea una alternativa frente al masculinismo hiperresolutivo de la violencia anticolonial. Por supuesto, *Piel negra, máscaras blancas* fue escrito con nueve años de antelación con respecto a *Los condenados de la tierra,* pero tal vez puedan leerse en conjunto con el fin de considerar en qué podría consistir esta nueva invención del hombre o, aún es más, en qué podría consistir esta idea del ser humano. Después de todo, el llamamiento a las armas y la crítica tanto contra el pacifismo como contra el compromiso exigen que, por lo pronto, *no* se entienda al policía, al argelino blanco o al funcionario del gobierno en tanto que seres cuya conciencia posee una «dimensión abierta». De hecho, la violencia dirigida contra el otro supone el *cierre* de dicha conciencia, puesto que, de acuerdo con la lógica de la violencia, la «dimensión abierta» de mi propia conciencia sólo resulta posible mediante el cierre de esa misma dimensión en otra conciencia. De acuerdo con el razonamiento de *Los condenados de la tierra,* si estoy viviendo como el colonizado, sólo es posible abrir las puertas de mi propia conciencia cerrando las puertas de la conciencia del otro. Se trata de una lucha a vida o muerte. En el momento en que ejerzo la violencia contra un Otro –uno que me oprime o que representa o es cómplice de dicha opresión– dejo espacio no sólo a mi propia autoinvención, sino a una nueva idea sobre el ser humano que no estará basada en la opresión y en la violencia colonial o racial.

Al término de *Piel negra, máscaras blancas,* Fanon se interpela a sí mismo. El prefacio de Sartre no toma en consideración esta forma de tratamiento, pero éste sigue siendo a pesar de todo, tal vez, el más insurrecto de sus actos de habla, alegorizando los poderes autoconstituyentes emergentes como si no estuviesen condicionados por ninguna necesidad histórica o causal. Allí es donde escribe que sólo recobrando el yo y sometiéndolo a escrutinio, pueden llegar a producirse las circunstancias ideales para el surgimiento de un mundo humano. «¿Por qué negarse», se pregunta, «a ese razonablemente sencillo intento de tocar al Otro, de sentir al Otro, de explicarme a mí mismo al otro?» (p. 231). Esta frase se proyecta en forma de pregunta, y da la impresión que el que ese autoescrutinio tenga lugar supone necesariamente esta relación de carácter interrogativo con respecto al Otro. Esto se explicita a renglón seguido cuando escribe: «¿Acaso no se me concedió la libertad para construir el mundo del Tú?» *(ibid.).* En este momento no sabemos si el «tú» se refiere al colonizado o al colonizador, si es asimismo un alcanzar, una relacionalidad, lo que constituye el embelesamiento intencional del «yo» cuando se encuentra fuera de sí, confundido en el

mundo de los otros. El autoescrutinio no es tan sólo una introspección, sino una forma de tratamiento: *Oh, tú; oh, cuerpo mío.* Este es un reclamo que apela tanto a su propia vida corpórea, a la restitución del cuerpo en tanto que fundamento de las acciones, como apela al otro; es una interpelacion, es más, un tocar, que el cuerpo facilita, un tocar que, por razones difíciles de explicar, se compromete a concebir a todas y cada una de las conciencias como si se tratasen de una dimensión abierta. Si el cuerpo hace que se abra hacia un «tú», esta apertura se produce de tal manera que el otro, por medio del cuerpo, se vuelve capaz de interpelar a un «tú» del mismo modo. En ambas formas de tratamiento discurre implícitamente la comprensión del cuerpo, por medio de su tocar, salvaguardando no sólo la interpelación abierta de este otro táctil sino de todos los demás cuerpos. En este sentido, parece verificarse una recorporización del humanismo en la que se plantea una alternativa a la violencia o, paradójicamente, una recorporización del humanismo en la que se plantea la idea del desarrollo humano hacia el cual se tiende (y la cual debe refutar con el fin de llegar a realizarse finalmente). Dándole vueltas a la opinión de que no puede existir autocreación sin que intervenga la violencia, y en contra de esta misma opinión, Fanon ilustra aquí la verdad filosófica de que no puede producirse la invención de uno mismo sin la intervención del «vosotros», y de que el «yo» está constituido en una forma de tratamiento que reconoce precisamente su socialidad constitutiva.

Cuando Sartre escribe con respecto a *Los condenados de la tierra,* «¿qué le importa a Fanon que leáis o no su obra? Es ante sus hermanos ante quienes denuncia nuestros viejos ardides», parece estar diciéndonos que *no* debemos leer *Condenados* a la luz del «vosotros» que constituye la interpelación última en *Piel negra, máscaras blancas.* Es cierto que en la conclusión de *Los condenados de la tierra,* Fanon se dirige a «mis camaradas» y a «mis hermanos». El «vosotros» que cierra la obra anterior se ve ahora acotado y perfilado, pero nótese que incluso en el caso de *Los condenados de la tierra, no* se le pasa por la cabeza instarles a regresar a la identidad étnica o nacional; no, les insta a crear un nuevo modelo de ser humano, y a inaugurar de este modo una universalidad que nunca se había instaurado hasta entonces en esta, no tenemos más remedio que admitirlo, condenada tierra. Es más, desconocemos qué forma pueda llegar a adquirir este ser humano universal, esto continúa resultando una cuestión abierta, y de este modo la apertura de su obra anterior –la apertura hacia el «vosotros» propiciada por el cuerpo– resuena finalmente en la apertura que cierra la última de sus obras. Incluso en *Los condenados de la tierra,* existe finalmente esta defensa de la invención, de lo nuevo, de una apertura que puede depender de una violencia previa, pero que presupone asimismo su resolución.

La interpelación con la que Fanon insta al cuerpo a abrirse y a plantearse preguntas, a unirse a una lucha por el reconocimiento de la apertura que subyace en cada una de las demás conciencias encarnadas –esta lucha en aras de una nueva

universalidad– comienza, tal vez, en el momento preciso en que la descolonización acaba. Ello implicaría que, en términos filosóficos, *Piel negra, máscaras blancas* debería ser posterior a *Los condenados de la tierra*. El esfuerzo por «tocar» al «vosotros» en *Piel negra, máscaras blancas,* daría la impresión de ser muy distinto del tipo de contacto que constituye la negación violenta. Cuando Sartre se refiere a la «unión infinita» de «necesidades mutuas» de todos los habitantes de la tierra, *no* apela a la capacidad que cada uno tiene para la violencia, sino, por el contrario, a los requisitos recíprocos que conlleva la encarnación humana: alimento, refugio, protección de la vida y de la libertad, medios de reconocimiento; y condiciones para el trabajo y la participación política sin los cuales ningún ser humano puede llegar a surgir o a pervivir. El ser humano, en este sentido, es al mismo tiempo un ser contingente y con aspiraciones, dependiente y aún pendiente de su cumplimiento o realización.

En este momento me viene a la mente el comentario más extraordinario que emite Sartre durante la entrevista que mantuvo en 1975 con Michel Contat, titulada «Autorretrato a los Setenta», donde se refiere a la posibilidad de que la «vida subjetiva» sea «una ofrenda»[10]. En el prefacio a los *Condenados* de Fanon, Sartre no puede interpelar al colonizado, no interpreta que este sea su papel. Y sin embargo, sin una interpelación semejante, ¿cómo puede llegar a ser posible una nueva política del ser humano? En esta última entrevista parece consciente de que el futuro del ser humano se instituye a través de una determinada forma de tratamiento que reorganiza el género; recordando a Fanon, su tratamiento a sí mismo y al «vosotros».

> Cedemos nuestros cuerpos a todo el mundo, incluso más allá del dominio de las relaciones sexuales: al mirar, al tocar. Tú me cedes tu cuerpo, yo te cedo a ti el mío: existimos para los demás, como cuerpo. Pero no existimos en el mismo sentido en tanto que conciencias, en tanto que ideas, aunque las ideas sean modificaciones del cuerpo.
>
> Si verdaderamente quisiéramos existir para el otro, existir como cuerpo, como cuerpo que puede ponerse constantemente al desnudo –incluso si ello nunca llegase a ocurrir en realidad– a los demás siempre les parecería que nuestras ideas proceden del cuerpo. La lengua da forma a las palabras en el interior de la boca. Todas las ideas surgirían de este modo, incluso las más imprecisas, las más efímeras, las menos tangibles. Ya no existiría el ocultamiento, el secreto que durante determinados siglos se identificaba con el honor del hombre y de la mujer, y que en mi opinión resulta tan estúpido[11].

---

[10] Michel Contat y Jean-Paul Sartre, «Sartre at Seventy. An Interview», *The New York Review of Books* XXII, 13, 7 de agosto de 1975.

[11] Jean-Paul Sartre, *Life/Situations. Essays Written and Spoken,* Nueva York, Pantheon Books, 1977, pp. 11-12.

A pesar de que Sartre defiende una transparencia imposible, para él tal ideal irrealizable conserva la idealidad y la potencialidad infinita del deseo mismo. Por supuesto, «el honor del hombre y de la mujer» los mantiene en relaciones diferenciadas, articula y preserva la diferencia, pero hace aún más que eso. Si la emasculación es el símbolo de la deshumanización, entonces lo masculino representa la supuesta norma de la humanización. Dicha norma diferencial sólo puede llegar a deshumanizar en su debido momento, de modo que si, en estas extrañas confesiones finales, Fanon y Sartre conceden mutuamente que existe un tocar y una forma de complacencia que establece una relación con un «tú», entonces daría la impresión de que en lugar de una lucha a través de la cual prevalecerá finalmente una comunidad masculina, hallamos un pronombre abierto precisamente en cuestión de género. Fue Arendt quien sugirió que en la pregunta, «¿quién eres tú?», se encuentra el fundamento de la democracia participativa[12]. Partiendo de esta base, la filósofa feminista italiana Adriana Cavarero llama a una rehabilitación del «vosotros» en el corazón de la política[13].

Bien podría el «vosotros» llegar a ocupar el lugar del «hombre» en la búsqueda de un ser humano más allá del horizonte establecido por el humanismo. Si existe una relación entre este «vosotros» que intento conocer, cuyo género no puede determinarse, cuya nacionalidad no puede presuponerse, y que me obliga a renunciar a la violencia, entonces esta forma de tratamiento articula un deseo no sólo por un futuro libre de violencia, sino por una nueva concepción del ser humano en la que otro tipo de contacto, diferente del que propicia la violencia, representaría la condición previa de dicha creación.

NOTA: La autora desea expresar la enorme gratitud que siente hacia Coleen Pearl y Amy Huber por el apoyo editorial que le han prestado.

---

[12] Hannah Arendt, *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 183 [ed. cast.: *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993].

[13] Adriana Cavarero, *Relating Narratives. Story-Telling and Selfhood,* Londres, Routledge, 2000, pp. 90-91: «El *tú* viene antes del *nosotros,* antes del *vosotros* y antes del *ellos*. De modo sintomático, el *tú* es un término que no se encuentra cómodo en los desarrollos modernos y contemporáneos de la ética y de la política. El *tú* es ignorado por las doctrinas individualistas, que están demasiado preocupadas en ensalzar los derechos del *yo*, y el *tú* se enmascara tras una forma kantiana de la ética que únicamente es capaz de poner en escena un *yo* que se dirige a sí mismo como a un *tú* familiar. El *tú* tampoco encuentra su lugar en las escuelas de pensamiento a las que se opone el individualismo: la mayor parte de estas escuelas revelan estar afectadas por un vicio moralizador, que, con el fin de evitar precipitarse en la decadencia del *yo,* elude la cercanía del *tú,* y privilegia los pronombres colectivos y plurales. Es más, muchos movimientos revolucionarios (que oscilan desde el comunismo tradicional al feminismo de la hermandad) parecen compartir un curioso código lingüístico basado en la moralidad intrínseca de los pronombres. El *nosotros* es siempre positivo, el *vosotros* constituye un posible aliado, el *ellos* tiene que enfrentarse a un contrincante, el *yo* resulta indecoroso, y el *tú,* por supuesto, superfluo».

II

A través de la zona del no ser*
Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon

LEWIS R. GORDON

Introducción

Fanon fue un escritor cargado de ironía que luchó contra la compleja cuestión de la razón paradójica y de la historia paradójica. La identificación moderna de la «Razón» y de la «Historia» con todo lo europeo representó un fracaso que requirió de un autoengaño con respecto a su alcance. Dicho de otro modo, Europa trató de convertirse en *ontológica,* pretendía ser eso que los dialécticos llaman el «Ser Absoluto», el cual se interponía en el camino del ser *humano* o de una manera humana de ser. Se presentaba, por lo tanto, como una teodicea. Esta disciplina trata de dar cuenta de la compatibilidad de la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad de Dios con la injusticia y el mal. El problema puede formularse de diversas maneras: si Dios tiene el poder de hacer algo contra la injusticia y el mal, ¿por qué motivo no lo hace? Si Dios es el creador de todo, y si Dios es perfecto, ¿cómo puede crear seres imperfectos (y a menudo malignos)? Si Dios sabe lo que va a ocurrir, ¿cómo es que seguimos insistiendo en su bondad, si conoce de antemano las consecuencias de su creación? Los intentos clásicos de resolver este problema han sido numerosos, y sin duda el más influyente es el de San Agustín en *La ciudad de Dios,* según el cual el amor de Dios por la humanidad requiere la libertad humana, y la libertad requiere la posibilidad de hacer el bien o el mal. Este mismo problema aparece en tradiciones distintas a la occidental. Así, entre los Akan de Ghana surge el mismo dilema, y de hecho filósofos como Kwame Gyekye[1]

* Publicado origninalmente en *The C. L. R. James Journal* XI, 1, verano de 2005, pp. 1-43.

[1] Véase Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophy. The Akan Conceptual Scheme,* Filadelfia, Temple University Press, pp. 126-128.

han propuesto soluciones similares a las de San Agustín. En este caso Onyam, el Ser Supremo para los Akan, es la fuerza *(sunsum)* que se encuentra detrás y que atraviesa a todo Ser. ¿Es también, por lo tanto, la fuente del mal? La teodicea no desaparece con el secularismo moderno pues todo aquello que se presente como Ser Supremo o fuente suprema de legitimación se enfrenta con un desafío similar.

Las racionalizaciones del pensamiento occidental a menudo condujeron a una teodicea de la civilización occidental, considerada como un sistema completo que alcanzaría todos los niveles de la vida humana, tanto los de la descripción (lo que es) como los de la prescripción (lo que debería ser), del ser y del valor; sin embargo, su inconclusión, el fracaso en su consecución, vivido por aquellos que eran aplastados constantemente por la civilización occidental, continuó siendo una fuente constante de ansiedad que a menudo tomó la forma de negación social. La gente de color, en particular los negros, experimentaron las contradicciones de este continuo autoengaño tratando de vivir su teodicea de buena fe. Esta contradicción emergió debido a que una condición que a menudo se impone a las personas de color es que acepten los principios de la civilización occidental sin comportarse como seres *críticos*. La conciencia crítica se plantea no sólo si los sistemas se aplican con coherencia, sino si los sistemas en sí mismos son compatibles con otros proyectos, especialmente los humanistas. Tomemos, por ejemplo, la Racionalidad. Ésta emerge en muchos sistemas (especialmente en el liberalismo moderno) como libre, en principio, de adulteración racista. ¿Qué ocurre entonces con la racionalidad racista? Una bomba estalla en el alma del negro, una explosión lo divide en dos, tal y como W. E. B. Du Bois observó en *The Souls of Black Folk* y en su anterior trabajo «Conservación de las razas», con la conciencia de un «exterior» congelado, de un ser puramente como lo ven los otros, frente a la experiencia vivida de un «interior», de un ser capaz de advertir que él o ella son vistos como seres sin un punto de vista, lo que equivale a no ser visto como ser humano[2]. Esta interacción entre las dimensiones irónicas de la visibilidad y el pensamiento, o doble doblaje, son el sello del pensamiento de Fanon.

En el precipicio

Fanon inicia *Piel negra, máscaras blancas* anunciando una «explosión» subjuntiva que se ha dado tanto «demasiado pronto» como «demasiado tarde» (p. 41, *Pn* 5/*BS* 7)

[2] Para leer más sobre este debate, véase Lewis R. Gordon, *Existentia Africana. Understanding Africana Existential Thought,* Nueva York, Routledge, 2000, capítulo 4. Sobre las dinámicas del no ser visto en virtud del ser visto, véase Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism,* Amherst (Nueva York), Humanity Books, 1995, Parte III.

y confiesa que en él había un «fuego» que se ha enfriado lo suficiente como para poder abordar las «verdades» directamente[3]. No bromeaba. Su hermano Jobi relata en el libro de Isaac Julian, *Frantz Fanon. «Black Skin, White Masks»* (1997), la visita que le hizo durante sus estudios en Lyon, cuando un miembro de la facultad le describió a Fanon como «fuego por dentro y por fuera». Esta fogosidad es recurrente en el libro. Recuerda cómo la ira (fuego) se volvió templanza (se enfrió). En este caso la templanza no significa ausencia de calor, pues la permanente lucha de Fanon por mantener viva la llama se traduce en que sentimos un permanente calor que de cuando en cuando se convierte en fuego. Templado, reflexiona sardónicamente sobre el liberalismo moderno y su fraternidad e igualdad de derechos, y los muchos modos en que los pensadores modernos han tratado de enfrentarse al llamado «problema negro». «Sin embargo, una sola línea bastaría. Una única respuesta que dar y el problema negro se despoja de su seriedad [...] ¿Qué quiere el hombre negro?» (pp. 41-42, *Pn* 6/*Bs* 8).

La convergencia del «problema negro» con el deseo *(«want»)* marca una distinción en el análisis de Fanon. Cuando medio siglo antes Du Bois consideró el problema negro, argumentó contra el problema en sí mismo; se confunde, afirmaba, a los negros con sus problemas, pues los negros en sí mismos no son el problema. El problema es la tendencia a construir a los negros como problema, y esta construcción a menudo surge de las comunidades blancas. Al añadir la dimensión del deseo de los negros, Fanon plantea la cuestión de su vida subjetiva, de la conciencia negra, que corre paralela a la cuestión freudiana de la mujer (¿qué quieren las mujeres?). Esta cuestión del querer, del deseo, no es tan simple como pueda parecer a primera vista, en la medida en que la vida del deseo es tanto prerreflexiva como reflexiva. Lo que uno dice desear no es siempre lo que uno realmente desea. Y lo que uno realmente desea puede quedar descartado tras reflexionar sobre ello. El hecho de que Fanon plantee la vida subjetiva traza, a su vez, una brecha entre la realidad vivida y la estructura. El deseo de un individuo negro puede no estar en consonancia con las nociones estructurales del deseo negro. Fanon advierte al lector de que «Muchos *negros* no se reconocerán en las líneas que siguen. Paralelamente, tampoco muchos blancos. Pero el hecho de que yo me sienta ajeno al mundo del esquizofrénico o al del impotente sexual no ataca en nada su realidad» (p. 45, *Pn* 9/*BS* 12). Más tarde reafirma esta perspectiva alegando que «hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados)» (p. 56, *Pn* 23/*BS* 29).

[3] «Hace tres años que este libro debiera haberse escrito... Pero entonces las verdades nos quemaban» (p. 43, *Pn* 6/*BS* 9). Todas las citas de *Piel negra, máscaras blancas* corresponden a la versión incluida en esta edición, pero contienen también las referencias a la edición francesa separadas por una barra de las referencias de la edición inglesa. La referencia completa de ambas publicaciones es: *Peau noire, masques blancs,* Paris, Éditions du Seuil, 1952, y *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press, 1967.

Fanon plantea el cisma entre el individuo y la estructura a través de una importante distinción, según la cual el estudio del negro como forma de estudio del ser humano requiere la comprensión de lo que él denomina perspectivas *ontogénica* y *filogénica.* La perspectiva ontogénica se refiere al organismo individual, mientras que la filogénica se refiere a la especie. Tal distinción concierne tanto al individuo como a la estructura. Fanon añade que tales distinciones a menudo omiten un tercer factor, el *sociogénico.* Lo sociogénico se refiere a lo que emerge del mundo de lo social, el mundo intersubjetivo de la cultura, la historia, el lenguaje o la economía. En dicho mundo, nos recuerda, es el ser humano el que concede la existencia a dichas fuerzas. ¿Qué ofrece el reconocimiento de la existencia de dicho factor a nuestra comprensión tanto del problema negro, como de qué es lo que los negros desean?

El negro está marcado por el puente deshumanizante entre el individuo y la estructura creada por el racismo antinegro: el negro es, a la postre, «anónimo», lo que supone que el «negro» se identifica con los «negros». Mientras que «negros» no es un nombre propio, el racismo antinegro hace que funcione como tal, como un nombre familiar que encierra la necesidad de un conocimiento más profundo. Cada negro es, por lo tanto, irónicamente anónimo en virtud de un ser *llamado* «negro». De modo que los negros no se ven, según Fanon afirma desde el principio, estructuralmente considerados como seres humanos. Son seres problemáticos, seres encerrados en lo que llama «una zona del no ser». Lo que los negros quieren es no ser seres problemáticos, escapar de esa zona. Quieren ser humanos frente a una estructura que les niega su humanidad. En efecto, esta «zona» puede leerse de dos maneras. Puede ser un limbo, en el que los negros se situarían por debajo de los blancos pero por encima de ciertas criaturas cuya suerte es aún peor; o puede simplemente significar un punto de ausencia total, el lugar más lejano de la luz que, en un sistema teísta, irradia realidad; puede ser el infierno. Su afirmación de que «en la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos» (p. 42, *Pn* 6/*BS* 8) sugiere la primera lectura, pero Fanon tiene aún mucho que contar. Incluso si la «mayoría» de los negros carecen de dicha capacidad, eso no significa que en *este caso* (concretamente, en la reveladora narrativa de Fanon) el descenso a los *Enfers* no pueda efectuarse. Estos pensamientos sugieren que aunque el texto cite un epígrafe del *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire, el sufrimiento al que se refiere obtiene su aroma poético de la mitopoética del infierno que ha dominado a muchos escritores occidentales, lo que por ejemplo queda patente en el *Inferno* de Dante Alighieri[4]. El hecho de que la educación formal de Fanon

---

[4] Véase *The Divine Comedy of Dante Alighieri, vol. 1, «Inferno»,* traducción a cargo de Allen Mandelbaum, Nueva York, Bantam Books, 1980 [ed. cast.: *La Divina Comedia,* Madrid, Alianza Editorial, 1999]. *Piel negra, máscaras blancas* no es la única reflexión de Fanon sobre la meditación clásica de

fuese exclusivamente occidental, y que la Martinica de su infancia fuera (y siga siendo) predominantemente católica romana, supone que la gramática de la vida normativa tomará la forma del imaginario fundacional de la Iglesia, a pesar del ateísmo existencial de Fanon. La conexión con la visión mitopoética de Dante de la doctrina de la iglesia plantea la cuestión, sin embargo, del papel de Fanon en el texto. ¿Es Fanon Dante el explorador amenazado por el pecado (el «fuego» que él traía a la verdad) o es Virgilio, el («templado») guía del Limbo? ¿O es ambos? El mundo social es tal que no se trata simplemente de una mediación *formal* entre filogenia y ontogenia. Ofrece asimismo el contenido, la estética, las dimensiones «vividas» de la mediación. Fanon, nuestro guía, planea conducirnos a través de los estratos de la mediación ofrecida a los negros. Como tal, funciona como un Virgilio guiándonos por un mundo que muchos de nosotros, al ser «imbéciles», necesitamos al tiempo que rechazamos ver. Así, utilizando la observación de Fanon sobre las dimensiones sociogénicas de esta negación estructural, el argumento toma un nuevo rumbo.

La constructividad y la locura semiótica de la dialéctica del reconocimiento

Existe una construcción blanca llamada «los negros», según la cual si él o ella son realmente humanos, él o ella pueden ir más allá de las ataduras de la raza. El negro puede «realmente» «elegir» vivir de otro modo como una forma de ser social que no sea ni negra, ni perteneciente a ninguna formación racial. Las construcciones raciales son como sanguijuelas adheridas a todas las manifestaciones de los modos de vida humanos: lenguaje, sexo, trabajo (material y estético), socialización (reconocimiento recíproco), conciencia, el «alma». En la obra de Fanon, los capítulos del uno al siete son un retrato de los esfuerzos de anónimos héroes negros por desprenderse de esas sanguijuelas y vivir una existencia humana adulta. Cada capítulo describe las opciones que el pensamiento occidental moderno le ha ofrecido históricamente al negro. De buena fe, pues, el héroe negro intenta vivir mediante cada una de estas opciones simplemente como un ser humano. Pero el negro pronto descubre que llevar esto a cabo exige vivir simplemente como un blanco. Cualquier racismo antinegro presenta a la raza blanca como el modo «normal» de «humani-

---

Dante acerca del infierno. De hecho vuelve a ella en su última obra, *Les damnés de la terre* con prólogo de Jean-Paul Sartre, París, Maspero, 1961/París, Éditions Gallimard, 1991, donde los vínculos son aún mayores. En dicha obra, cada capítulo presenta un infernal mundo de violencia, traición, y venganza al término del cual Fanon plantea una súplica a la humanidad, un cambio de piel y un paso adelante para la construcción de una nueva humanidad.

dad». Así, razona el negro, si la negritud y la blanquitud son construidas, quizás los negros puedan vivir la construcción blanca, lo que reforzaría el argumento de la constructividad. No obstante, cada retrato es un relato de cada fracaso ocurrido al ejercer esa opción. Y de hecho, el «fracaso» tiene un papel especial en la obra, pues está en relación con el sentido especializado con el que Fanon utiliza el término «psicoanálisis»: «Si el debate no puede abrirse en el plano filosófico, es decir, abordar la exigencia fundamental de la realidad humana, consiento en reconducirlo al psicoanálisis, es decir, que verse sobre los "desajustes", en el sentido en el que decimos que un motor presenta desajustes» (p. 53, *Pn* 18/*BS* 23). Debemos tener en cuenta que Fanon habla de «estar dispuesto a» trabajar de este modo, en la medida en que, tal y como veremos, plantea la cuestión de si la perspectiva de trabajar en el ámbito del fracaso es, también, una forma de fracaso, lo que a su vez plantea la cuestión de si una perspectiva psicoanalítica ejemplifica el problema o lo trasciende.

Aún es más: el fracaso plantea la cuestión del *tipo* de texto creado y de cómo el autor se sitúa en relación con el mismo. Constatamos que cada fracaso no es necesariamente un fracaso de Fanon, debido a que él es al mismo tiempo la voz del texto (el negro) y la voz *sobre* el texto (el teórico y el guía). Por lo tanto, aunque Fanon fracase constantemente como héroe del texto, como negro, Fanon, el crítico de los discursos occidentales sobre el Hombre, el teórico revolucionario que reclama un cambio sistémico y sistemático, triunfa. Paradójicamente, si gana el héroe del texto (esto es, si consigue sus objetivos), fracasa el héroe del pensamiento, el teórico, y viceversa. Así, después de anunciar en la introducción que las explicaciones ontogénicas y filogénicas fracasan y requieren una mediación por parte de las explicaciones sociogénicas con un reconocimiento de la acción humana, Fanon sigue el curso del negro con estos «ídolos» teóricos de humanización. Al igual que Friedrich Nietzsche, que pretendía acabar con los ídolos (y por consiguiente con la idolatría) de la civilización occidental, Fanon desea destruir los ídolos que militan contra el espíritu humano en un mundo de racismo antinegro.

La fuerza transformadora de lo lingüístico es uno de estos ídolos. El lenguaje es una construcción que tiene la fuerza de conformar la realidad. Partiendo del aserto de Marx en su undécima tesis sobre Feurbach («Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*»), Fanon expone la cualidad dividida de este apotegma recurriendo a la máxima de Paul Valéry según la cual el lenguaje es «el dios extraviado en la carne»[5]. Transformar el lenguaje es, por lo tanto, el proyecto divino de transformar la realidad. El lenguaje, sin embargo, se halla encarnado. Carne y lenguaje son, en otras palabras, simbióticos. Fanon se refiere aquí al punto de vista fenomenológico del cuer-

---

[5] Citado en p. 50 (*Pn* 14/*BS* 18), se refiere a la obra de P. Valéry, *Charmes,* París, Gallimard, 1952.

po y la carne; ambos se refieren, asimismo, a la conciencia. La conciencia es siempre conciencia encarnada en las cosas, incluyendo la conciencia intersubjetiva o del mundo social. El hecho de que el lenguaje le confiera significado a aquellos en los que se encarna significa, por lo tanto, que la transformación del lenguaje supondrá la transformación de los usuarios del mismo. El negro, por lo tanto, se encarga de transformar el mundo a través de un lenguaje diferente de autopresentación. Él o ella tratan de vivir palabras que trasciendan, si no que erradiquen, la negritud. Este empeño nos resulta familiar: «No soy negro, soy marrón», «no soy negro, soy mulato», «no soy negro, soy de Martinica», «no soy negro, soy francés», «no soy negro, soy sólo un ser humano». El resultado es tragicómico. Fanon recopila numerosos ejemplos del negro luchando por aparentar y de ese modo expresar la no negritud, el esfuerzo de transformación ontológica expresado en el viaje desde las colonias para pasar una temporada en París, la metrópoli francesa, donde aguarda el Principio de Realidad (en París, son franceses «de verdad», así que volviéndose parisino, uno se convierte en francés «de verdad»); allí da inicio la lucha contra las dificultades con la «r» de la lengua, que Fanon describe como un «órgano de una pereza terrible», como es el caso de los recién llegados de Martinica que conociendo el estereotipo: *«Je suis Matiniquais, c'est la pemiè fois que je viens en Fance»* [«Soy de Matinica, es la pimera vez que viajo a Fancia»], utilizan la «r» hasta el punto de gritar: *«Garrrrrrrçon! Un vè de biè!»* [«Camarrrrrrrero!!! ¡Una jaájada de ceveza!»][6]. Fanon relata como le regañaban de niño por hablar *créole* y lo empujaban a hablar «francés de verdad», «francés francés», es decir, francés «blanco». El fenómeno es similar en el Caribe de habla hispana o inglesa. En el Caribe anglófono, uno es reprendido si habla *patois* y animado a hablar el «inglés de la Reina». Este francés, español o inglés (y en otras zonas holandés, alemán, portugués e italiano) ofrecen palabras blancas. Un crítico podría rápidamente contestar que esta observación tiene una importante dimensión de clase, dado que ciertas maneras de expresarse en la lengua dominante ofrecen, asimismo, movilidad económica. No obstante, Fanon aporta una potente respuesta.

El esfuerzo del negro en el ejercicio de la lingüística transformadora es una verdadera comedia de los errores; en lugar de transformar las palabras, el negro es considerado, como hemos visto, como un «depredador» de palabras, e incluso cuando el negro «domina» el lenguaje descubre que puede convertirse en lingüísticamente peligroso. Contra la crítica de clase, Fanon observa que el negro nunca hablará «en blanco» a pesar de que incluso los blancos de clase trabajadora hablan «en blanco». Estos blancos hablan en blanco «de libro», mientras que la gente de color habla el blanco «blancamente», o «como los blancos». Hablar «en blanco» como los blan-

---

[6] Cita que se encuentra en la p. 51 de la presente edición (*Pn* 15-16/*BS* 20-21).

cos supone que los negros no alcanzan la evasión normativa que pretenden, sino la limitación de lo que algunos teóricos llaman «juego semiótico». El juego semiótico se refiere a la actividad de tomarse en serio el uso de los signos y símbolos del lenguaje. La seriedad es absoluta; no nos deja opciones. Precipita el mundo en «valores materiales», donde se supone que no existe la ambigüedad. «Parecido a blanco» y «blancamente» significan imitación. Lo negro, por lo tanto, se convierte en una mascarada, en un negro con una máscara lingüística blanca. La tragedia, en su tragicomedia, es que dicha máscara supone una monstruosidad, un peligro:

> Nada más sensacional que un negro expresándose correctamente porque, verdaderamente, asume el mundo blanco. Nos ha ocurrido al entrevistarnos con estudiantes de origen extranjero. Si hablan mal francés, el pequeño Crusoe, alias Próspero, se encuentra entonces cómodo. Explica, enseña, comenta, presta apuntes (p. 61, *Pn* 28/*Bs* 36).

Las referencias a Crusoe y Próspero apuntan, por supuesto, a la alegoría de su relación con Viernes y Calibán. Tanto en *Robinson Crusoe* de Defoe como en *La tempestad* de Shakespeare, el intruso blanco ejercita su dominio sobre la población nativa de la isla, que anhela poseer los poderes inherentes a los modos de conocer del intruso, en otras palabras, el lenguaje y la ciencia. El impacto de esta alegoría en el pensamiento moderno es enorme, hasta el punto de que emergen ahora «maneras de conocer» en un intento de entender, si no paliar, la condición de Viernes y Calibán. Ambos tenían sin duda maneras de conocer previas a la conquista de sus islas por parte de Crusoe y Próspero. Desde esta perspectiva, el estudio de las civilizaciones europeas se convierte en los estudios sobre Crusoe o Próspero, y el esfuerzo por entender la situación de Viernes y Calibán (que incorpora su conocimiento de Crusoe y Próspero) deviene estudio sobre Viernes o Caliban. La descripción que Fanon hace del peligro es calibanista: Próspero (el blanco) estará seguro mientras Calibán (el negro, o quizás más apropiadamente, el *«negro»**) siga luchando por dominar la lengua del dominante[7]. Lo que se reclama es un doble rasero: los negros son humanos mientras puedan hablar en blan-

---

* *«Nigger»* en el original. En inglés, al igual que en francés, existen dos términos para designar a las personas de color, uno descriptivo, *black,* y otro cosificante o racista, *nigger.* En castellano no existe esta diferenciación, pues aunque existen palabras recientes, no cuentan con la carga sociológica, histórica y antropológica de sus equivalentes en otros idiomas, por lo que aquí hemos optado por mantener la diferenciación utilizando *negro* (en cursiva) como equivalente de *nigger. [N. de la T.]*

[7] En una ocasión una editora me preguntó por la relación de los negros con Calibán. Éste, observó ella, era despreciable, y resultaba degradante que se le asociase con los negros. ¿De lo que no se percata es de que para un racista antinegro, todos los negros son en última instancia *«negros»*? ¿Y qué son los *«negros»* sino Calibán?

co, pero si pueden hacerlo, son peligrosos; por lo tanto, se hace necesario recordarles sus limitaciones: «Sí, al negro se le pide ser buen *negro.* [...] Y, naturalmente, al igual que un judío que gasta el dinero sin contarlo es sospechoso, al negro que cita a Montesquieu hay que vigilarlo. [...] Cuando un negro habla de Marx la primera reacción es la siguiente: "Os hemos educado y ahora os volvéis contra vuestros bienhechores. ¡Ingratos! Decididamente no se puede esperar nada de vosotros." Y después está ese contundente argumento del plantador en África: nuestro enemigo es el profesor» (p. 60, *Pn* 27-28/*BS* 35). Invoca después el punto de vista de Próspero a través de un extracto del artículo del Dr. Michael Salomon para la publicación *Présence Africaine* titulado «D'un juif à des nègres» [«De un judío a los negros»], que cita en la nota 9 del primer capítulo. Afirma Salmon, citado por Fanon:

> He conocido *negros* en la Facultad de Medicina [...] En una palabra, eran engañosos. El tinte de su piel debería habernos *dado* la oportunidad de ser caritativos, magnánimos o científicamente amigables. Faltaron a ese deber, a esa exigencia de nuestra buena voluntad. Toda nuestra ternura lacrimógena, toda nuestra solicitud marrullera se quedaba en nuestros brazos. No teníamos *negros* que engatusar, no teníamos tampoco por qué odiarlos; pesaban, más o menos, nuestro propio peso en el equilibro de los trabajillos y las pobres astucias cotidianas.

El negro no encuentra aquí ninguna dirección que le ofrezca soledad. Los discursos de color suponen «rebajarse». Pedir a los blancos que hablen a los negros con *ese* discurso supone condescendencia. Hablar a los blancos con *su* lenguaje supone usurpación. Recurrir a la realidad blanca o negra supone lo mismo: «Tú, quédate en tu lugar» (p. 59, *Pn* 26/*BS* 34).

Algunos blancos que han trascendido el miedo se maravillan ante los negros que dominan la lengua dominante. Fanon cita la introducción de André Breton al trabajo anticolonial clásico de Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* donde Breton afirma «He aquí un hombre negro que maneja la lengua francesa como no lo hace ningún blanco hoy en día», a lo que Fanon replica: «[...] no veo dónde reside la paradoja, dónde está lo que hay que subrayar, puesto que, a fin de cuentas, Aimé Césaire es martinicano y profesor universitario» (p. 63, *Pn* 31/*BS* 40). El reportero televisivo negro que habla como hablan los reporteros blancos, el abogado negro que habla como hablan los abogados blancos, el médico negro que habla como hablan los médicos blancos, el profesor universitario negro que habla como los demás profesores universitarios, etcétera, etcétera... ¿Por qué el discurso de estos profesionales sorprende e impresiona, asusta o subleva, a aquéllos que lo escuchan?

La promesa del lenguaje es limitada. La resistencia semiótica, aunque importante (Fanon, después de todo, reprueba el uso del lenguaje condescendiente), intensifica en ocasiones el problema en vez de aliviarlo. El dominio del lenguaje en pro del reconocimiento *como blanco* refleja una dependencia que subordina la humanidad negra. Como resume sucintamente Chester Fontenot en esta conclusión: «[...] los negros inconscientemente se sitúan en una posición inferior y comprometida con respecto a los blancos. Los intentos de los negros de hacerse valer frente a los colonos sirven para dar a entender que buscan el reconocimiento de aquéllos, y son, por consiguiente, relegados a un estatus inferior»[8]. Hay que indicar en su defensa, no obstante, que la intensidad del problema lo devuelve al centro de interés. La importancia del lenguaje es su inherente publicidad. Frustrado el abordaje a lo público, el negro se moverá ahora introspectivamente, hacia la esfera privada, la esfera sexual, la de la soledad.

«Yo seré tu espejo»

El debate planteado por Fanon sobre el retraimiento psicosexual ha recibido numerosas críticas, y de hecho ha servido como base para lanzar acusaciones de misoginia debido a sus argumentos, tanto acerca de las mujeres de color como sobre la novela autobiográfica, obra de Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise* y su continuación *La négresse blanche*[9]. La primera suele traducirse como *I am Maritinican* [Soy de Martinica], aunque puesto que la *e* final indica el género de la autora, su traducción literal sería *I am Martinican woman* [Soy mujer de Martinica]. Con el fin de suavizar la aspereza de esta versión, podría añadirse un artículo, resultando *I am a Martinican woman* [Soy una mujer de Martinica]. Sin embargo, dicho título resultaría ambiguo, puesto que la autora se refiere a más de «una» mujer de Martinica, habida cuenta el modo en que se leen los textos de autores negros. Se refiere a la «mujer de Martinica» o peor aún, «*la* mujer de Martinica». El título del segundo libro es clarísimo si consideramos el uso del artículo definido «la»: *The White Negress* [La negra blanca]. Las idas y venidas de la literatura crítica sobre el tratamiento de Fanon a la primera novela de Capécia han sido tales que un crítico, T. Denean Sharply-Whiting, escribió sobre cómo el debate se había desbordado hasta convertirse en un debate sobre Fanon y el feminismo[10]. A menudo me he preguntado si los

---

[8] Chester Fontenot Jr., «Frantz Fanon. The Revolutionary», *First World* II, 3, 1979, p. 27.

[9] Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise,* París, Corrêa, 1948 y *La négresse blanche,* París, Corrêa, 1950.

[10] T. Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon. Conflicts and Feminisms,* Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

críticos realmente *han leído* lo que Fanon escribió, en vez de interesarse por lo que se dice que escribió. Si así fuera, me gustaría advertir que es un error esperar simetría en un análisis que se centra en la ausencia de simetría, y que no comprendo cómo se espera que Fanon trate los dos principales relatos de mujeres de color, el de Capécia y el de A. Sadji, sin aportar la crítica que forma parte de su propio argumento en proceso de elaboración[11].

Fanon anunció que estaba examinando casos patológicos, en concreto casos de fobia o de fracaso. Si seguimos el hilo argumental del texto, es imposible afirmar que los varones negros, especialmente los francófonos, salgan particularmente bien parados. Son descritos como tragicómicos buscadores de reconocimiento, visitantes pagados de sí mismo en París que regresan a las Indias Occidentales para ser «deificados», buscadores ilusos de civilización en un par de «senos blancos», patéticos esclavos en busca de lo blanco a través de, si no mujeres blancas, al menos mulatas que condescendientemente ofrecen una pizca de blanquitud, etc., etc. Además, está la relación de Fanon con su padre, materia con la que podría escribirse un verdadero drama; esta hostilidad era de tal calibre que parecía insensible, si no cruel. Fanon actuaba como si únicamente contase con su madre, especialmente durante sus años en el norte de África y en el sur de Europa durante la Segunda Guerra Mundial, como expresa en esta carta escrita la víspera de una peligrosa misión:

> Papá, en ocasiones descuidaste tu deber como padre. Si me permito juzgarte, es porque ya no estoy en esta vida; se trata de reproches que vienen del más allá. Mamá ha sido a veces desgraciada por tu causa. También era infeliz por nosotros [...] Si nosotros, tus ocho hijos, hemos llegado a algo, el mérito es enteramente de mamá [...] Puedo imaginar la cara que pondrás al leer estas líneas, pero es la verdad. Mírate, mira todos los años pasados; desnuda tu alma y ten la valentía de afirmar, «les abandoné». Está bien, vuelve al redil, fiel arrepentido[12].

Fanon afirma repetidamente en *Piel negra, máscaras blancas* que el hombre negro no es un hombre, y que busca en su amante su virilidad, su hombría. Aunque habla de modo figurado (como de hecho hace todo el mundo), su discurso es también autobiográfico. El comportamiento de Fanon tiene sentido si tomamos en consideración que se crió en el Caribe colonizado. La literatura biográfica y crítica sobre Fa-

[11] El texto de Abdoulaye Sadji, *Nini, mulâtresse du Sénégal,* fue publicado en *Présence Africaine* 1-3. Véase también su artículo, «Littérature et colonisation», *Présence Africaine* 6, abril 1949.

[12] Esta carta aparece citada por Jobi Fanon en «Pour Frantz, pour notre mère», *Sans Frontiere* 5-11, febrero de 1982, p. 10, y aparece asimismo en la obra de Hussein Abdilahi Buhlan, *Fanon and Psychology of Oppression,* Nueva York/Berlín, Springer, 2004, p. 19. Esta traducción es la de Bulhan.

non se centra casi exclusivamente en la influencia francesa en la sociedad de Martinica, influencia claramente patriarcal. El propio Fanon nos recuerda que «la familia europea, patriarcal, en relación estrecha con la sociedad que conocemos, produce aproximadamente un 30 por 100 de neuróticos» (p. 69, *Pn* 39/*Bs* 48). Muchos habitantes de Martinica y de otros lugares del Caribe tratan desesperadamente de despojarse de su ascendencia africana, un linaje cuya reminiscencia estructura la propiedad, por ejemplo, matrilinealmente. El resultado, a menudo, es que la jefatura de la familia, e incluso la propiedad del hogar, recae en las mujeres. Si los valores coloniales no hubiesen sido impuestos como valores «reales» sobre los africanos y (en otras regiones) los indígenas, la situación sería de convivencia de dos conjuntos de valores diferentes y el hogar matrilineal no sería un «defecto». Pero en comunidades mezcladas culturalmente en cuyo *centro* se sitúan los valores patriarcales, el resultado es desastroso. El padre de Fanon era un oficial de aduanas que también trabajaba en ocasiones en la tienda familiar, pero Fanon sentía, como sin duda le ocurre a muchos hijos, que sus padres no tenían ningún poder contra los blancos, aunque éstos fuesen mucho menores en número. Fanon afirma haber despreciado a su padre al sentir que no era un hombre, y el resultado fue que el propio Fanon siempre estuvo en guardia contra la degradación masculina. Hay una famosa nota a pie de página, a la que volveremos más tarde, en la que niega la existencia del complejo de Edipo en Martinica. Al tiempo estaba en lo cierto y no lo estaba. Tenía razón en el sentido de que un Hombre Blanco estructural se cierne sobre la realidad del varón negro. Pero está equivocado en su propia situación existencial, puesto que él mismo anhelaba sustituir a su padre. Este anhelo emerge en un mundo en el que la hombría de los varones negros siempre está puesta en cuestión. En una sociedad de este tipo, un varón de color es viril en la medida en que sea útil, pero en una economía que le convierte en tan solo un poco más útil (y en ocasiones menos) que las habitantes femeninas, a los ojos de una fuerza colonial que infantiliza y explota a ambos, dicho cuestionamiento de género es incesante. Este ha sido el caso de todos los lugares en los que ha existido el racismo. En realidad, Fanon no era ni misógino ni homófobo (como veremos), sino un hombre que odiaba el papel reservado para él como varón negro. Si el varón negro no era un hombre, y si él era un varón negro, entonces él no era un hombre. Y Fanon deseaba desesperadamente ser un hombre.

Capécia deseaba fervientemente ser algo más que sólo una mujer. Quería ser blanca. *Sabía* que era una mujer, pero como mujer de color estaba encerrada en una escala de deseo que deseaba sobre todas las cosas algo de lo que carecía. No sólo deseaba ser blanca, sino que deseaba ser deseada, y en la medida en que consideraba la blanquitud más deseable, eso es lo que más deseaba ella. Tanto Fanon como Capécia representan un fracaso, pero el fracaso de él se manifestará a través de su trabajo. En particular, su objetivo en los capítulos 2 y 3 es explorar un fracaso especial,

el fracaso que emerge de la retirada de la esfera pública del lenguaje a la supuestamente esfera privada de la intimidad sexual. Para entender el análisis de Fanon acerca de dicha retirada, debemos primero entender las dimensiones lacanianas de su argumentación.

El famoso psicoanalista semiótico Jacques Lacan expuso diversos argumentos acerca del impacto del lenguaje en nuestra comprensión del complejo de Edipo[13]. Para Lacan, el Padre deviene simbólico, lo que convierte el orden de legitimidad que fluye desde el padre en parte de un orden simbólico. La mujer tiene, por lo tanto, una existencia problemática en el orden simbólico, en la medida en que el orden es patriarcal, definido por el padre. El poder es aquí fálico y la mujer es ajena, por así decirlo, a dicho orden. Al igual que en el psicoanálisis clásico, en el que la mujer está condicionada por la ansiedad de la castración (por la «ausencia» del pene) en el psicoanálisis lacaniano ella es ausencia o diferencia o, si se quiere, fracaso. Willy Apollon, el famoso psicoanalista lacaniano de Haití, ha observado que dicha posición conduce al recurrente tema del deseo en sus pacientes psicóticas femeninas, el deseo por un cierto tipo de amor. Lo que desean, argumenta, es «una cierta calidad en el amor, más en concreto, palabras de amor, ciertas palabras dirigidas a ellas como sujeto»[14]. Estas palabras sólo pueden ser pronunciadas por su padre o por una persona que funcione como tal. Llamémoslas «palabras de amor». El amor ofrece reconocimiento, que también es legitimación. Cuando se es amado se recibe el parecer de otro acerca de la propia existencia. El amante ofrece un juicio al mundo, según el cual el amado debe existir. Por ello, el amante encuentra el pensamiento de la muerte del amado insoportable, y es por lo que, como observó Kierkegaard, no deja de amarse a los amados que han fallecido; el amor se transforma en el juicio según el cual el amado *debería* existir. Los amantes «ven» a su amado de modo diferente a como lo hacen otros. El amante celebra las perfecciones e imperfecciones del amado; rasgos que a otros pueden parecer poco atractivos se convierten en maravillosos; la singularidad del amado se verifica por dichos rasgos y confirma su irreemplazabilidad. En palabras de Fanon, « el ser amado me respaldará en la asunción de mi virilidad, mientras que la inquietud por merecer la admiración o el amor de otro tejerá a lo largo de mi visión del mundo una superestructura valorizante [...] el amor verdadero, real (querer para los otros lo que se postula para sí, cuando este postulado integra los valores permanentes de la realidad humana) que requiere

---

[13] Jacques Lacan, *Écrits. A Selection,* Nueva York/Londres, W. W. Norton, 1977. Para una exposición sucinta y reciente del pensamiento de Lacan en aspectos relevantes para este ensayo, véase David Ross Fryer, *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan,* Nueva York, The Other Press, 2004.

[14] Willy Apollon, «Four Seasons in Femininity or *Four Men in a Woman's Life*» *Topoi* XII, 2, septiembre de 1993, p. 103.

la movilización de instancias psíquicas fundamentalmente liberadas de conflictos inconscientes» (p. 65, *Pn* 33/*BS* 41).

El tratamiento de Fanon del impacto del amor alienado sobre las mujeres de color presagia la observación de Toni Morrison en *The Bluest Eye:* «El amor era el mejor lugar para esconderse. Y de ahí a la conversión desde el prístino sadismo al sadismo inventado, al amor fraudulento; sólo un pequeño salto hasta Shirley Temple. Mucho más tarde aprendí a venerarla, al igual que aprendí a deleitarme con la limpieza, sabiendo que el cambio era sólo un ajuste que no suponía una verdadera mejora»[15]. ¿Cuál es el impacto del racismo antinegro en el amor, donde uno busca en los ojos del amante y en las palabras que fluyen de su boca una forma de justificación de la propia existencia? Fanon y Morrison fracasan especialmente en este sentido, dado que no logran escapar del principio de realidad social de lo antinegro que ama lo blanco. La posición de Fanon no es que las relaciones interraciales deban basarse en un esfuerzo patológico para escapar a la negritud, sino que si la blanquitud es la base del vínculo, el esfuerzo es patológico y, por lo tanto, no es sino una forma de fracaso.

La decisión de Fanon de analizar *Je suis Martiniquaise* y la obra de Sadji, *Nini,* se basa en dos criterios: la popularidad de la primera y las perspectivas que ambas obras ofrecen sobre las relaciones subordinadas de negras y mulatas en una sociedad antinegra. He aquí como introduce Fanon la obra *Je suis Martiniquaise:*

> Porque, en fin, cuando leemos en *Je suis martiniquaise:* «Yo habría querido casarme, pero con un blanco. Sólo que una mujer de color no es nunca totalmente respetable a los ojos de un blanco. Incluso si la ama. Yo lo sabía»[16], tenemos derecho a inquietarnos. Ese pasaje, que sirve en cierto sentido de conclusión de una enorme mistificación, nos incita a reflexionar. Un día, una mujer de nombre Mayotte Capécia, obedeciendo a un motivo que no acabamos de entender, escribe 202 páginas, su vida, en las que se multiplican a placer las proposiciones más absurdas. La acogida entusiasta que ha obtenido esta obra en algunos ambientes hace que analizarla sea un deber. Para nosotros no hay equívoco posible: *Je suis martiniquaise* es una obra barata, que preconiza un comportamiento malsano (pp. 65-66, *Pn* 34/*BS* 42).

T. Denean Sarpley-Whitting nos aporta una interesante información acerca de «la entusiasta acogida que recibió el libro en ciertos círculos», y afirma en la página 36 de su estudio:

---

[15] Toni Morrison, *The Bluest Eye*, Nueva York, Washington Square Press, 1970, p. 22. [ed. cast.: *Ojos azules,* Barcelona, Debolsillo, 2004.] Para una elaboración de esta interpretación del texto de Morrison, véase Gary Schwartz, «Toni Morrison at the Movies. Theorizing Race through *Imitation of Life* (for Barbara)», en Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy,* (introducción a cargo de L. R. Gordon), Nueva York, Routledge, 1997, pp. 111-128.

[16] Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise,* París, Corrêa, 1948, p. 202.

En 1949 Mayotte Capécia se convertiría en la cuarta antillana y primera mujer negra que recibía el renombrado *Grand Prix Littérarire des Antilles* por *Je suis martiniquaise* (1948). El premio anual, dotado con 20.000 francos, fue establecido en 1946 para novelas, novelas históricas, ensayos y poesía. Es interesante saber que el jurado que decidió que el trabajo de Capécia era digno de este reconocimiento estaba compuesto por trece hombres franceses. La novela autobiográfica apenas tuvo un reconocimiento como una *chef d'oeuvre* entre los escritores del movimiento de la *nègritude,* ni nunca ocupó las páginas reservadas para la crítica literaria y las reseñas en *Présence Africaine.* Incluso la autenticidad de la autoría de Capécia está bajo sospecha. Aunque la obra aparece en la bibliografía de Maryse Condé sobre escritoras francófonas de las Antillas en *Paroles de femmes,* el trabajo de Capécia no se menciona en la completísima obra de Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant sobre escritores antillanos titulada *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975.* Puede argumentarse que esto es debido a la marginación que sufren las escritoras negras por parte de los varones, y que su omisión puede considerarse como un indicativo del persistente intento de privilegiar las voces masculinas y silenciar la experiencia de las mujeres. No obstante, dicha afirmación sería precipitada dado que en las entregas de *Présence Africaine* correspondientes a las décadas de 1940 y 1950 se incluyen listas de escritoras blancas y negras, y en *Lettres créoles* participaban escritoras como Maryse Condé, Simone Schwarz-Bart y Suzanne Césaire.

La popularidad de esta novela, por lo tanto, se debía a que analizaba aquello que un grupo de influyentes varones blancos franceses deseaba leer, es decir, un vistazo a la «construcción del blanco» a la que se refiere Fanon (p. 46, *Pn* 6/*BS* 8). Pero incluso a pesar de la evidencia de un mercado dictado por el público lector francés blanco, la obra sirve para comprender el retrato de la negritud patológica presentada como normatividad negra. En resumen, la novela autobiográfica de Capécia proporciona una visión sobre las fuerzas sociales que intervienen en las vidas de los colonizados en el Caribe. La valoración de la blanquitud es conocida en todo el Caribe. En la época de Fanon, y seguramente también hoy en día, son dos los principios que funcionan en la vida de los habitantes de las islas, donde el perfil demográfico es típicamente similar al de Martinica, con una pequeña población blanca procedente de Europa, un pequeño número de blancos «locales», una población de mestizos (normalmente mulatos y, en el Caribe anglófono, indios orientales), y la mayoritaria población negra. Capécia caracterizó a estas poblaciones como «blancos franceses», «blancos de Martinica», «mulatos» y «*negros*». (En Jamaica, una isla anglófona, se habla por un lado de «blancos», «*white neeygas*» [*negros* blancos], «*browns*» [marrones] y «*coolies*» [culis], y por otro de «*blacks*» [negros] y «*neeygas*».) La importancia de estas categorías y el alcance del desdén por los negros y las personas descendientes de negros era, y a menudo es, de tal calibre que,

por ejemplo, en la República Dominicana, la ley *declara* que los dominicanos son una población compuesta por blancos e indígenas americanos, todo ello a pesar del genocidio perpetrado por los conquistadores españoles contra los indígenas desde los tiempos de Colón. En efecto, el argumento es que no hay *mulatos* en República Dominicana. Debemos tener en cuenta que la palabra *mulato* procede del latín *mulus,* que significa «mula», y se refiere al cruce de los blancos (caballos) con los «negros» (burros). La referencia a la mula ilustra la forma de autoengaño que impregna las sociedades antinegras: estos cruces raciales producen una descendencia estéril. Podemos imaginar las fuerzas sociales ontológicas amenazadas por el «mulato fértil», lo que en sí mismo parece una contradicción en los términos. Algunas comunidades tratan de resolver la contradicción mediante la pura identificación con los blancos. En Puerto Rico, por ejemplo, existen muchos poemas con el estribillo: «Dices que eres blanco, pero ¿dónde está tu abuela?»*, lo que alude a la historia de la inyección de blanquitud en la población negra, que al tiempo contradice la reivindicación de pureza (blanca) y nos presenta una memoria nada poética de dicho pasado. Algo interesante del refrán puertorriqueño es su ausencia de simetría; uno no pregunta, en otras palabras, por el origen de su «abuelo» negro. Muchos mulatos se enfrentan con una convención social implícita al ocultar, no sólo la existencia de un antepasado reciente negro, sino también que la unión con un antepasado blanco se dio a menudo sin la bendición convencional del matrimonio. El número de mujeres blancas que tuvieron relaciones con varones negros ocultas por la blanquitud morfológica de sus hijos durante esos tiempos corrobora este aspecto en la medida en que ellas, a diferencia de sus contrapartes femeninas negras, tenían razones para autentificar la blanquitud de su descendencia reclamando *pureza* en lugar de *mezcla.*

Capécia, observa Fanon, no podía describir la belleza de su amado más allá del hecho de que fuera rubio, con los ojos azules, y blanco. Señala que su infancia parecía presagiar el nacimiento de una mujer de acción. De niña, trató de «ennegrecer» el mundo arrojando tinta sobre los niños de piel clara y blancos que la insultaban.

* En realidad se trata de un solo poema (por otra parte muy popular) del músico y poeta puertorriqueño Fortunato Vizcarrondo (1895-1977), cuyo título es «Y tu agüela, ¿aónde ejta?» y que dice así: «¿Y tu agüela, aonde ejtá?/ Ayé me dijite negro/ Y hoy te boy a contejtá: / Mi mai se sienta en la sala. / ¿Y tu agüela, aonde ejtá? / Yo tengo el pelo'e caíyo: / El tuyo ej seda namá; / Tu pai lo tiene bien lasio, / ¿Y tu agüela, aonde ejtá? / Tu coló te salió blanco / Y la mejiya rosá; / Loj lábioj loj tiénej finoj... / ¿Y tu agüela, aonde ejtá? / ¿Disej que mi bemba ej grande / Y mi pasa colorá? / Pero dijme, por la binge, / ¿Y tu agüela, aonde ejtá? / Como tu nena ej blanquita / La sacaj mucho a pasiá... / Y yo con ganae gritate / ¿Y tu agüela, aonde ejtá? / A ti te gujta el fojtrote, / Y a mi brujca maniguá. / Tú te laj tiraj de blanco / ¿Y tu agüela, aonde ejtá? / Erej blanquito enchapao / Que dentraj en sosiedá, / Temiendo que se conozca / La mamá de tu mamá». *[N. de la T.]*

Al darse cuenta de lo limitado de sus esfuerzos, trató de blanquearlo, de «lavarlo»: se convirtió en lavandera. Pero eso no era suficiente, ya que a pesar del éxito de su negocio no podía obtener la blanquitud sin el reconocimiento blanco. Su amante blanco, André, era un oficial que podía permitirse ese regalo. Capécia se entregó completamente. En la lectura hegeliana que nos brinda Fanon, donde la relación señor-esclavo surge de una lucha por ser reconocido, André «Es el señor. No le reclama nada, no le exige nada más que un poco de blancura en su vida» (p. 66, *Pn* 34/*BS* 42). Ella lo ayuda, y en un momento dado lo convence para que la ascienda a una clase alta de blancos, donde es humillada por una mujer blanca: «[Las mujeres] –escribe– me miraban con una indulgencia que se me hizo insoportable. Sentía que me había maquillado demasiado, que no estaba vestida adecuadamente, que no honraba a André, quizá simplemente por culpa del color de mi piel, en fin, pasé una velada tan desagradable que decidí que nunca volvería a pedir a André que me dejara acompañarlo» (p. 66, *Pn* 35/*BS* 43; M. Capécia, 1948, 150) ¿Por qué encuentra todas las faltas en *ella*? ¿Por qué no admite simplemente que aquellas mujeres blancas eran un grupo de crueles racistas o que André no tenía carácter? En sus referencias a los negros no escatima improperios, sobre todo en la continuación de su primera novela, *La négresse blanche,* donde se refiere a los varones negros como *«negros»* y a las mujeres como «putas *negras*» o «guarras». La respuesta es sencilla. Los blancos no se equivocan, son dioses. Fanon recuerda cómo la película *Green Pastures* le pareció un ultraje, por estar Dios y los ángeles representados por actores negros. Capécia protesta: «¿Cómo imaginarse a Dios con los rasgos de un *negro*? No es así como me imagino el paraíso. Pero, después de todo, no era más que un película estadounidense» (p. 71, *Pn* 41/*BS* 51/M. Capécia 1948, 65). La teodicea de Capécia necesita de un Dios blanco.

En un momento dado, Capécia descubre encantada que su abuela materna era blanca. La respuesta de Fanon, en línea con lo que hemos afirmado sobre Puerto Rico, es que

> Como el blanco es el señor y, más sencillamente, el varón, puede darse el lujo de acostarse con muchas mujeres. Esto es cierto en todos los países y más aún en las colonias. Pero si una blanca acepta a un negro la cosa adquiere automáticamente un aspecto romántico. Hay ofrenda, no violación. En las colonias, en efecto, sin que haya matrimonio o cohabitación entre blancos y negros, el número de mestizos es extraordinario. Es porque los blancos se acuestan con sus criadas negras (p. 68, *Pn* 37/*BS* 46, n 5).

Tras citar en la misma nota la representación de Manoni de las relaciones de los soldados franceses con las jóvenes malgaches como libre de conflicto racial, Fanon agrega:

No exageremos. Cuando un soldado de las tropas conquistadoras se acostaba con una joven malgache, por su parte, sin duda, no había ningún respeto por la alteridad. Los conflictos raciales no llegaron después, coexistían. El hecho de que los colonos argelinos se acuesten con su criadita de catorce años no prueba tampoco la ausencia de confictos raciales en Argelia. No, el problema es más complicado. Y Mayotte Capécia tiene razón: es un honor ser la hija de una mujer blanca. Eso demuestra que no se es una hija *«en bas feuille»,* esto es, de blancos pobres. (Ese término se reserva para todos los frutos de los *békés* de la Martinica; sabemos que son muy numerosos: se presume que Aubery, por ejemplo, tiene cerca de cincuenta.)

Las observaciones de Fanon apenas representan ni todo el odio de las mujeres de color ni el fracaso al intentar entender su situación. Se enfrentan con una realidad que permea toda sociedad racista. ¿Cómo es posible, por ejemplo, que hubiera tantos mulatos durante la época de la esclavitud o el posterior periodo posbélico en Estados Unidos cuando había leyes contra el mestizaje? Basta con echarle un vistazo al estudio clásico de Angela Davis, *Mujeres, raza, clase* para hallar las respuestas a estas preguntas[17].

Los negros que odian a los negros y a los mulatos a menudo contemplan la blanquitud en sí misma como un bien, así que el hecho de regalar voluntariamente blanquitud supone un plus. En la obra de Abdoulaye Sadji, *Nini, mulâtresse du Senegal,* un contable negro con formación llamado Mactar, pretende a una taquígrafa mulata llamada Nini. Sobre la carta de Mactar, Fanon escribe «disculpas por atreverse a proponer un amor negro a un alma blanca [...]. Al igual que Mayotte Capécia lo admite todo de su señor André, Mactar se hace esclavo de Nini, la mulata» (p. 74, *Pn* 44-45/*BS* 56). Mactar es reprendido hasta el punto de que la comunidad mulata trata de echarle encima a la policía. En el relato, un hombre blanco ofrece su mano en matrimonio a una mulata, lo que ocasiona una alegre esperanza entre la comunidad mulata, que al mismo tiempo alcanza un nuevo grado de degradación: las mulatas comprometidas con mulatos son reprendidas por dejar escapar oportunidades como ésta.

¿Dónde conduce todo esto? Existen dos principios que destacan en una sociedad antinegra: «¡sé blanco!» y «¡evita la negritud!». Capécia y Nini representan estos mandatos, en la medida en que «en primer lugar, está la *negra* y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear, sino evitar la regresión» (p. 73, *Pn* 44/*Bs* 54). Estos dos principios estructuran la imposibilidad que estas dos mujeres tienen de escapar. En cuanto

---

[17] Angela Y. Davis, *Women, Race, and Class,* Nueva York, Vintage, 1983 [ed. cast.: *Mujeres, raza, clase,* Madrid, Akal, 2004.]

al deseo del amante blanco de transformar su negritud, puede surgir, bien de su amor por ésta, bien del hecho de que su odio de la misma le impida reconocer la negritud en la amada. La primera hipótesis debe ser rechazada pues dicho amor devaluaría su afecto a los ojos del negro antinegro, dado que el objetivo de la patología sería erradicar la negritud. Este rechazo elimina una *tercera* posibilidad, que el amante blanco al tiempo ame la negritud *y* ame a la amada, pues si el amante amase la negritud se arruinaría la unión. Así que vamos a por la segunda. Aquí, el problema es que un amante blanco que odia a los negros pero esta enamorado de una negra, negando la negritud de la amada se pierde en un juego de autoengaño o mala fe. El autoengaño es un arma de doble filo: tanto el amante blanco como la amada negra lo serán, pero de mala fe. El autoengaño del amante blanco se referiría a la negritud de su amada. Pero la amada negra es otro asunto. Aquí, el engaño emerge del significado de lo que le ofrece el amante blanco. En este caso, recordando la observación de Willy Apollon sobre las palabras de amor, serían «palabras de blanquitud». Nos encontramos en el plano del narcisismo, un fenómeno al que Fanon hace referencia a lo largo de todo el texto. Fanon escribe sobre los numerosos esfuerzos de los negros por conseguir ser «vistos» de una manera especial, ser vistos como blancos. Sobre el narcisismo, Jean Baudrillard ha argumentado que el narcisista busca una imagen engañosa de sí mismo en los ojos de los demás y como consecuencia es seducido por el engaño. Escribe,

> *«Yo seré tu espejo»* no significa «Seré tu reflejo» sino «seré tu mentira» [...] *Seducir es morir como realidad y reconfigurarse como ilusión* [...]. También Narciso se perdió en su propia imagen ilusoria; ésa es la razón por la que regresa de su verdad, y con su ejemplo hace que otros vuelvan de la suya[18].

De modo similar, Heinz Kohut ha identificado una forma de rabia que denomina «rabia narcisista». La rabia narcisista se manifiesta como odio hacia las limitaciones del deseo de vivir sin limitaciones[19]. El narcisista rabioso desea ser bello sin limitaciones, lo que supone ser el más bello; inteligente sin limitaciones, lo que supone ser el más inteligente; y así sucesivamente hasta el punto de convertirse, en una palabra, en un ser divino. En línea con la descripción de Baudrillard, la rabia narcisista invita a la seducción, pues ningún ser humano es en realidad ni un dios ni un ser divino, lo que supone que el deseo de dicha rabia requiere mentir al yo. La demanda de narci-

---

[18] Jean Baudrillard, *Seduction,* traducción a cargo de Brian Singer, Nueva York, St. Martin's Press, 1979, p. 69 [ed. cast.: *De la seducción,* Barcelona, Altaya, 1991].

[19] Heinz Kohut, «Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage», en C. B. Strozier (ed.), *Self-Psychology and the Humanities. Reflections on a New Psychoanalytic Approach,* Nueva York, W. W. Norton, 1985, pp. 124-160.

sismo supone para el otro convertirse en el espejo del narcisista, ofrecerle la imagen deseada, una imagen del mundo como el narcisista quiere verlo. Encubierto por el «Yo seré tu espejo» está la verdad: «Yo seré tu mentira». Quizá la quintaesencia de la alegoría moderna del narcisismo es la madrastra de «Blancanieves». La madrastra se mira en el espejo, al que ordena que afirme aquello que sabe que es mentira. Incluso si una mujer fuera la más bella de la tierra, no podría serlo durante toda la vida. Una mujer puede ser la más bella, si y sólo si, fuera la última mujer sobre la faz de la tierra, e incluso en ese caso el criterio a utilizar para definir la belleza se volvería vago, si no absurdo. La respuesta del espejo a su pregunta es, sin embargo, simple, e impone un límite objetivo a su mentira: Blancanieves. La eliminación de Blancanieves, cuyo nombre significa tanto blanca virtud como frialdad (nieve) y verdad (blanco), se convierte en una condición necesaria para preservar su mentira. Así, finalmente el espejo no es la mentira sino que se convierte en su fantasía narcisista.

La discusión de Fanon sobre el esfuerzo para escapar del ámbito de la intimidad es un retrato sobre el narcisismo, que precisamente es el tema de algunos de sus ejemplos a lo largo del libro:

> Hace poco nos entrevistamos con una de ellas. Sin aliento nos lanza a la cara: «Además, si Césaire reivindica tanto su color negro es porque siente que es una maldición. ¿Es que los blancos reivindican el suyo? En cada uno de nosotros hay una potencialidad blanca, algunos querrían ignorarla o, más sencillamente, invertirla. Por mi parte, por nada del mundo, aceptaría casarme con un negro». Tales actitudes no son raras, y confesamos nuestra preocupación, porque esta joven martinicana, en unos pocos años, se licenciará e irá a enseñar a cualquier centro de las Antillas. Adivinamos fácilmente lo que ocurrirá (p. 69, *Pn* 38/*BS* 48).

Sin duda Fanon fue agregado junto con Césaire a la particular lista de aquella mujer. Veremos, sin embargo, que el juicio sobre Césaire efectuado por esa mujer no deja de tener cierta validez en la medida en que la no valorización de la negritud pudiera ser también una forma de rabia narcisista. Lo que Fanon tiene en mente, sin embargo, es expuesto más tarde mediante otro ejemplo: «Conocimos a otra que tenía una lista de salas de baile parisinas «en las que no hay riesgo de encontrarse negros» (p. 70, *Pn* 40/*BS* 50). Uno puede imaginarse lo que una mujer como ella esperaba encontrar en esas salas de baile, lo que para ella suponía estar en una habitación sin *«negros»*. Además, debía tratarse de una habitación sin espejos a excepción de los ojos de los patrones blancos. Aquellos ojos, comportándose con indiferencia, como si las cosas fueran «normales», afirmarían ese autoengaño de la mujer negra: parecería como si *no* hubiese negros en la sala de baile, y dado que ella estaría con los patronos, estaría entre los no-negros-en-una-sala-de-baile. Eso es lo

que buscaba Capécia cuando le pidió a André que la llevase con él a aquella velada de sociedad. Lo que le ofreció fueron las autoengañosas palabras de los blancos, palabras que sólo los blancos podían ofrecerle. Sin embargo, la situación no puede sino acabar mal, pues hubiera debido ser el amor lo que contase; *André,* no su blanquitud, debería haberle ofrecido algo a su existencia. No obstante, André no parece merecerse ni siquiera su casi-blanco amor, dado que la historia termina cuando él, jugando un papel muy típico en los militares franceses con respecto al amor profesado por las mujeres negras, la abandona con sus hijos, mostrándose ella agradecida por la pizca de blanquitud que le ha dejado. En esta relación el amor era inalcanzable dada la imposición de la blanquitud; lo que quedaba no eran palabras de amor, sino palabras blancas.

Aunque Fanon examina formalmente el fracaso del hombre de color en el siguiente capítulo, ya se refiere a él en su exposición acerca de Mactar y Nini. Mactar también era un Capécia, pero lo era en relación con una mulata. Si Mactar, o cualquier *hombre* negro, vive como un *hombre* en el marco lacaniano de las palabras cargadas de valores, entonces el problema hubiera sido lo que él le entregó a Nini y no lo que Nini le entregó a él. Sus palabras de amor deberían haber sido suficientes. Pero en la medida que él también es Capécia, busca algo de Nini, sus palabras, que trastocan el orden de la sociedad patriarcal burguesa europea. Fanon vuelve a este tema en su discusión formal sobre el hombre de color, donde el centro de atención es Jean Veneuse, el protagonista de la novela autobiográfica de René Maran *Un homme pareil aux autres* [Un hombre como cualquier otro], al que describe como un «cordero al que sacrificar»[20]. Veneuse/Maran era un huérfano de las Antillas que creció en los internados franceses. Al llegar a adulto se convierte en un ratón de biblioteca, un joven «introvertido», un «buen negro», «Ya querríamos que hubiera muchos blancos como ese *negro*» (p. 80, *Pn* 53/*BS* 65/R. Maran, 19). Cuando una joven blanca flirtea con él, replica: «¡Está bien tener valor, pero si sigue exponiéndose así se va a comprometer! Un negro. ¡Fuera, pues!, eso no cuenta. Es decepcionante relacionarse con un individuo cualquiera de esta raza» (p. 81, *Pn* 53/*BS* 66/R. Maran, 46). Es de señalar el lenguaje distanciado («esa raza») con el que se expresa Veneuse/Maran. La historia toma un rumbo decisivo cuando Andrée Marielle, una mujer blanca, aparece como objetivo amoroso. Ama a Veneuse/Maran y él la ama a ella. Pero Veneuse/Maran no duda en afirmar que su relación es imposible.

Ahora bien, si Veneuse/Maran fuera blanco, el análisis normal de la situación sería que es un neurótico del abandono. Huérfano desde pequeño, introvertido de adulto, teme el abandono y abandona a los otros para evitarse a si mismo esa expe-

[20] F. Fanon, p. 81 (*Pn* 53/*BS* 66), cit. El texto de René Maran es la novela *Un homme pareil aux autres,* París, Arc-en-Ciel, 1947.

riencia. Que él sea negro y Marielle sea blanca ofrece una dimensión del amor y del abandono que convierte a Veneuse/Maran en más cercano a Capécia de lo que él y Mactar deberían estar. Marielle le escribe una carta declarándole su amor. Ella, literalmente le ofrece palabras de amor, palabras que, dadas las dimensiones de racismo antinegro del contexto, deberían haber funcionado también como palabras de blanquitud. Pero en opinión de Fanon, Jean Veneuse necesita una «autorización». «Es necesario que un blanco le diga: toma a mi hermana» (p. 82, *Pn* 55/*BS* 68). Consulta con un amigo blanco llamado Coulanges, quien le replica con las tan anheladas palabras de blanquitud:

> De hecho, tú eres como nosotros, tú eres «nosotros». Tus reflexiones son las nuestras. Tú actúas como nosotros actuamos, como actuaríamos. ¿Te crees (y te creemos) *negro*? ¡Error! No tienes más que la apariencia. Por lo demás, piensas como europeo. Es natural que ames como europeo. El europeo sólo puede amar a la europea, por tanto tú no puedes tampoco casarte sino con una mujer del país en el que siempre has vivido, una hija del buen país de Francia, tu verdadero, tu único país [...].
>
> Cuando vuelvas a Francia, irrumpe en la casa del padre de aquella que en espíritu ya te pertenece y grítale golpeándote el corazón con un ruido salvaje: «Yo la amo. Ella me ama. Nosotros nos amamos. Tiene que convertirse en mi esposa. Si no, me mato a sus pies» (pp. 82-83, *Pn* 55-56/*BS* 68-69/R. Maran, 152-154).

He aquí un negro alienado que se ha sumado a negras alienadas en la busca de palabras de blanquitud procedentes de la misma fuente –el hombre blanco–, palabras que afirmen a uno y a otras como deseables, como deseo deseado, al igual que la madrastra de Blancanieves insistía a su espejo para que la afirmase. Tanto en el psicoanálisis clásico como en el lacaniano, se distingue entre lo que desea la mujer y lo que desea el hombre. La dimensión «poco saludable» que aporta la raza es que dicha distinción se desintegra. La mujer negra antinegra y el hombre negro antinegro devienen lo mismo. Sus deseos marcan las limitaciones de su fantasía en el mundo de la intimidad. Al haber blanqueado ese mundo con palabras blancas, han dejado de lado el proyecto amoroso. La conclusión de Fanon sobre *Un homme pareil aux autres* es la siguiente:

> *Un homme pareil aux autres* es una impostura, un ensayo que trata de teñir el contacto entre dos razas de una morbidez orgánica. Hay que convenir que, desde el punto de vista del psicoanálisis así como del de la filosofía, la constitución morfológica del cuerpo sólo es un mito para el que la supera. Si desde un punto de vista heurístico debemos negar toda existencia a esa constitución, sigue siendo cierto, y no podemos hacer nada al respecto, que los individuos se esfuerzan en adaptarse a los marcos preestablecidos (p. 90, *Pn* 64/*BS* 80).

¿Qué se puede hacer con constituciones tan vulnerables?

La referencia de Fanon a la constitucionalidad anuncia quién será la víctima del capítulo cuatro, en este caso la racionalización de Dominique Mannoni acerca de un supuesto complejo colonial entre los colonizados tal y como lo presenta en su *Prospero y Caliban. The Psychology of Colonization*[21]. Fanon ya ha identificado una tendencia apologeta en el trabajo de Mannoni cuando trató de abordar el tema del acceso sexual de los soldados franceses a las jóvenes malgaches como una situación sin conflicto racial. El error de Mannoni es su persistencia. Argumenta, por ejemplo, que los malgaches tienen un complejo colonial consistente en la creencia de que su cultura posee, en su núcleo normativo, una convicción de inferioridad previa a la conquista. Mannoni va más allá y compara la sociedad francesa con otras naciones europeas, concluyendo que dado que los franceses eran supuestamente los menos racistas de todos, el racismo y el colonialismo surgidos en Madagascar respondían a complejos que ya se encontraban allí previamente. Como respuesta, Fanon avanza su famosa máxima según la cual una sociedad o es racista, o no lo es. Y es precisamente debido a que la sociedad francesa es racista por lo que conquistó, colonizó e impuso su estructura racista a los malgaches. La racionalización de Mannoni viola la recomendación de Du Bois contra la problematización de las gentes; es equivalente a afirmar que la «aparición de varices en un individuo no procede de su obligación de estar diez horas de pie, sino más bien de una fragilidad constitucional de la red venosa; la forma de trabajo no es más que una condición favorecedora, y el experto dictamina que la responsabilidad del patrón es muy limitada» (p. 94, *Pn* 69/*BS* 85). Después de hacer la crónica de las diversas racionalizaciones de Mannoni, concluye que ni éste y ni ninguno de los teóricos constitucionalistas de la colonización dan en el clavo, pues todas las formas de explotación son formas de deshumanización. El problema fundamental es restaurar la humanidad de cada persona denigrada. Mannoni compara las diversas formas de colonialismo sin juzgar el colonialismo en sí mismo. Su proyecto es, en otras palabras, una teodicea del colonialismo; es un esfuerzo por liberar el sistema de la crítica culpando a las gentes a las que éste domina.

En este punto, el argumento de Fanon toma un rumbo interesante. Aunque el psicoanálisis ya aparece previamente como análisis del fracaso, una de sus dimensiones se vuelve inaplicable en el contexto colonial y racista: la pertinencia de la semiótica psicoanalítica clásica en un escenario colonial. Aquí, lo simbólico no es psicoanalítico sino *colonial*. En lugar de aparecer los toros negros y los rifles en las pesadillas de los niños malgaches representando el falo, según el psicoanálisis clási-

[21] Octave Mannoni, *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization,* Nueva York, Praeger, 1964 [ed. fr.: *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation,* París, PUF 1950].

co o incluso lacaniano, ahora aparecen como significantes de encuentros *reales* con la violencia colonial. Se trata de las imágenes de los soldados senegaleses que mantenían el orden colonial en Madagascar. Este fracaso de lo clásicamente simbólico encierra tres fases: fracaso de lo público, fracaso de lo privado, y fracaso de lo ontogénicamente privado (la constitución del organismo o individuo). Para nosotros tiene importancia, asimismo, el hecho de que los esquemas de la explicación racional estén alcanzando sus límites. En cada instancia, el negro trata de enfrentarse con un problema y se encuentra que él o ella *son* el problema. Así que Fanon accede a un nivel más profundo de intimidad o introspección. Su propia experiencia *vivida.*

«La experiencia vivida del negro»[22]

Fanon comienza el capítulo quinto describiendo el uso del lenguaje por parte de un niño blanco (publicidad), que dejó a Fanon en la esfera de la pura exterioridad, de lo epidérmico. La anécdota sucedió cuando estaba terminando sus estudios en Lyon: «¿Sucio *negro*! o simplemente ¡Mira, un *negro*!». La palabra *negro* es ambigua, puesto que significa tanto «negro» como *«negro».* Gran parte de la argumentación de Fanon de aquí en adelante gira sobre la ambigüedad de esta palabra que utilizaré a partir de ahora.

La fuerza del lenguaje, a través de la boca de un niño, paralizó a Fanon. Se quedó seco, expuesto a un mundo de una frialdad de hielo. Fanon se percata de su situación como un objeto bidimensional de geometría euclidiana: estaba «ahí fuera» sin un «dentro». Esta es quizás la parte más influyente del libro, puesto que su impacto sobre la manera de abordar la opresión a partir de la década de 1950 es sólo similar al que tuvo el prólogo de Ralph Ellison a su obra *Invisible Man,* un texto sobre el que se sigue debatiendo en el ámbito de la crítica literaria[23]. Entre los muchos elementos irónicos del pasaje está su carácter autobiográfico. Su crónica es paradójica. Fanon anuncia la experiencia de un mundo que le niega su vida interior; examina la supuesta ausencia de su vida interior *desde el punto de vista de su vida interior.* Se presenta de este modo la paradoja de su experiencia negra: la *experiencia* negra no debe existir dado que los negros no deben tener un punto de vista. Por otra parte, la experiencia negra es todo lo que debe existir dado que la

[22] Ésta es la traducción más precisa del título del quinto capítulo, que fue erróneamente traducido al inglés por Charles Lamm Markman como «El hecho de la negritud».

[23] Dos ejemplos recientes son la antología de Robert Gooding-Williams, *Reading Rodney King, Reading Urban Uprising,* Nueva York/Londres, Routledge, 1993, y mi propia antología *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy,* cit.

vida subjetiva del negro no puede trascender hasta el nivel de lo intersubjetivo o lo social. El prejuicio nos resulta familiar: los negros viven, como mucho, en el nivel de lo particular, no en el universal. Por lo tanto, la experiencia negra sufre de una imposibilidad de llenar el hueco entre la vida subjetiva y el mundo. Se trata de una experiencia que, literalmente, no es tal. Fanon describe su turbulenta experiencia en los comienzos:

> Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro como objeto en medio de otros objetos.
>
> Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Yo me dejo llevar, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo (p. 111, *Pn* 88/*BS* 109).

Al tratar de penetrar el mundo social, se encontró a sí mismo encerrado en un mundo sin reciprocidad, así como en una situación de cierre epistémico. El cierre epistémico es un momento de supuesto conocimiento total de un fenómeno, que cierra la puerta a cualquier empeño de plantear más interrogantes. El resultado es lo que llamamos *anomia perversa.* Anomia significa literalmente no tener nombre, circunstancia que caracteriza los elementos más generalizables del mundo social. Generalmente está precedido por el artículo indefinido «un/a»: «un estudiante», «un transeúnte», «un policía», «un hombre» o «una mujer». En encuentros cotidianos, admitimos no saber demasiado sobre las personas que ocupan estos papeles o identidades sociales. No obstante, dichos encuentros quedan sesgados cuando creemos completar nuestro conocimiento a través de individuos que pensamos que ejemplifican una identidad. El cisma entre identidad y ser se destruye y el resultado es un ser necesario, una realidad «ontológica» sobredeterminada. Contemplar a alguien de este modo es cerrarle cualquier posibilidad. Asume la forma del mando y de la declaración en lugar de la forma interrogativa; en otras palabras, uno no se hace preguntas puesto que presume que ya sabe todo lo que se necesita saber. La persona a la que vemos de esta manera nunca es interpelada, ni preguntada, sino que se habla de ella y, como mucho, se le dan órdenes como al perro de Pavlov.

> Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de «la idea» que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia.

Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*. Una vez acomodado su micrótomo realizan objetivamente los cortes de mi realidad. Soy traicionado. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre, un nuevo género. Vamos... ¡Un *negro*! (p. 115, *Pn* 93/*BS* 116).

Fanon utiliza el lenguaje teriomórfico destinado a describir animales, para destacar las dimensiones infrahumanas de su bidimensional ser epidérmico. Procede «arrastrándose», escenificando una vuelta a una existencia de insecto; sus antenas recogen racismo aquí y allá:

Me deslizo por las esquinas, topándome, gracias a mis largas antenas, con los axiomas esparcidos por la superficie de las cosas –la ropa interior de *negro* huele a *negro;* los dientes del *negro* son blancos; los pies del *negro* son grandes; el ancho pecho del *negro*–, me deslizo por las esquinas, me quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen, lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo!

Finalmente, se convierte en una ameba bajo un microscopio. Experimenta su historicidad como una falsa historia, y su lucha contra la Teoría, contra la Razón, como el juego del ratón y el gato. Entre la Razón y la Historia, la Teoría y la Práctica, está la *experiencia,* que en este caso es la realización de una situación que estimula una lucha existencial contra construcciones sedimentadas y deshumanizadas:

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos; y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, «aquel negrito del África tropical...».

La traducción de Markman de este pasaje termina con un *«Sho' good eatin»,* indicando lo sabroso de un cereal para el desayuno, pues «Banania» no es otra cosa que un producto francés cuyos ingredientes son harina de plátano, cacao y azúcar. El producto apareció en el mercado en 1917 anunciado por Bonhomme Banania, un sonriente soldado senegalés que comía el cereal. Su lema era *«Y a bon banania!».* *«Y a bon»* es el equivalente en «francés africano» a *«c'est bon!»* [¡qué bueno!]. Fanon ha tratado en numerosas ocasiones esta utilización de la imagen del negro sonriente para la promoción de productos; su sonrisa es el «regalo» del esclavo feliz. Con el paso de los años, los rasgos humanos de Bonhomme Banania se transformaron en rasgos simiescos, hasta el punto de que un logo reciente representa a un mono sonriente con un fez. Se constata, además, la obvia relación entre los negros y

los simios a través del símbolo mediador de la harina de plátano. Según sugiere la campaña publicitaria, sólo un negro africano (mejor dicho, un senegalés, supuestamente el más salvaje de todos), puede realmente apreciar la calidad del cereal de harina de plátano[24].

La lucha es casi prometeica. Se trata de una lucha entre fuerzas que no son fácilmente identificables; ¿cómo puede ser que la mera invocación del *negro* se sirva de dichas fuerzas y lo paralice de ese modo? Esta situación quizá pueda explicarse mediante una exploración del cuerpo, aspecto de Fanon que fue apartado y reconstruido como una «cosa» sobredeterminada.

En primer lugar, Fanon observa que a pesar de que quiera reírse, *no puede,* y no lo consigue hasta que se arriesga a sufrir algún daño al insultar a la madre del niño, una mujer blanca («¡Bésele el culo a un negro, señora!»). Sólo entonces puede reírse y avanzar hasta poder evaluar su situación utilizando la Razón: «Yo, personalmente, diría que para un hombre que no tiene otra arma que la razón, no hay nada más neurótico que el contacto con lo irracional. Sentí nacer en mí hojas de cuchillo. Tome la decisión de defenderme. Como buen táctico, quise racionalizar el mundo, mostrarle al blanco que estaba equivocado» (p. 117, *Pn* 95/*BS* 118). Pero pronto descubre que la Razón tiene sus limitaciones: «La razón se aseguraba la victoria sobre todos los planos. Me reintegraba entre los congregados. Pero tuve que desengañarme. La victoria jugaba al gato y al ratón; se burlaba de mí. Como decía el otro, cuando estoy allí, ella no está, cuando ella está yo ya no estoy» (p. 117, *Pn* 96/*BS* 119-120). Fanon cita a científicos de organizaciones progresistas como la Organización Mundial de la Salud que defienden *científicamente* las jerarquías racistas. Este racismo científico constituía una antinomia para la razón antirracista, similar a los juicios a los que se enfrentaba con resistencia filosófica. Lo mismo podría decirse de la Historia. Aunque los negros viven en la Historia, parecen invisibles a ésta; los negros parecen ser, por decirlo con Hegel, patentemente *no* históricos. Contra la Historia y la Razón, Fanon ensaya la resistencia *poética,* resistencia en el nivel de los afectos. ¿Qué Pastor le conducirá a la salvación? La *nègritude** de Césaire y Senghor.

El encuentro con esta corriente revela una dimensión curiosa del relato. La experiencia de Fanon con la *nègritude* es en realidad anterior a la que aparece en el capítulo, puesto que tuvo su primer contacto con el movimiento a los diecisiete años,

---

[24] Para el debate sobre el producto «Banania», véase Jan Nederveen Pieterse, *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture,* New Haven y Londres, Yale University Press, 1992, pp. 162-163.

* Hemos optado por diferenciar entre la «negritud», que alude al simple hecho de ser negro, y la *nègritude,* corriente literaria que reunía a escritores negros francófonos y que pretende reivindicar la identidad negra y su cultura, en primer lugar frente a la cultura francesa dominante y opresora. *[N. de la T.]*

durante sus estudios en el instituto de Martinica, a través de su profesor Aimé Césaire, quien había acuñado el término y presentado sus ideas en la revista *La Revue Tropique,* además de en su clásico *Retorno al país natal.* Fanon adoptó la *nègritude* hasta tal punto que, a su regreso de la Segunda Guerra Mundial, trabajó para la elección de Aimé Césaire como alcalde de Fort-de-France bajo la candidatura comunista. Aunque Fanon ya había tomado contacto, por lo tanto, con los escritos de Senghor y las enseñanzas de Césaire durante sus años en el *lycée* [instituto], no pudo evitar ser golpeado por la idea de *nègritude* acuciada por el primero, cuyo auge tuvo su epicentro en 1948, durante la época de sus estudios en Lyon. Recordemos que Senghor había publicado un volumen de poesía, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française.* El volumen estaba marcado no sólo por la singularidad de su poesía, sino también por el prólogo, «Orphé Noir», escrito por Jean-Paul Sartre, un clásico sobre el que volveremos en breve.

La *nègritude* se desarrolló como un intercambio entre los negros francófonos de París y los negros estadounidenses durante la época del Renacimiento de Harlem*. De acuerdo con D. A. Masolo,

> En aquella época [1931-1932], un grupo de Martinica liderado por Paulette (o Andrée) Nardal fundaron y publicaron seis números de la *La Revue du Monde Noir (The Black World Review),* una publicación bilingüe en la que aparecieron artículos de los mayores exponentes del movimiento negro. Además del intercambio de puntos de vista, a menudo tenían lugar en París encuentros entre africanos, antillanos, e intelectuales afroamericanos de importancia [...] Así, la influencia del Renacimiento de Harlem en el nacimiento de la *nègritude* no fue sólo desde la distancia; también fue directo, a través de contactos personales[25].

El objetivo de los escritores de la *nègritude* era rehabilitar la imagen del *negro* mediante la escritura o la expresión de una negritud positiva o afirmativa. El movimiento tuvo inicialmente dos facciones. Estaba el grupo de estudiantes antillanos radicales que organizaron el periódico *Légitime Défense,* que apareció en 1932. «La otra facción –en opinión de Masolo– liderada por Léon Damas de Guyana, Césaire de Martinica y Léopold Sedar Senghor de Senegal, era mucho más un movimiento

---

* El Renacimiento de Harlem fue el reavivamiento artístico acaecido en Estados Unidos entre la comunidad negra durante la década de 1920 y principios de la de 1930, liderado por la comunidad de afroamericanos residentes en Harlem, Nueva York. La música de *jazz,* la literatura y la pintura resaltaron de forma significativa entre las creaciones artísticas de los principales componentes de este movimiento artístico. *[N. de la T.]*

[25] D. A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity,* Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 25.

cultural que político (al menos en sus comienzos). Mientras que para los fundadores de *Légitime Défense* la revolución política debía preceder la cultural, para Senghor y sus amigos la política no era más que un aspecto de la cultura»[26]. Tras la Segunda Guerra Mundial, la *nègritude* empezó a ganar influencia entre los intelectuales negros francófonos (quizá por sentimientos similares a los de Fanon tras haber luchado en la guerra y haber sido testigos de una afirmación de las prácticas raciales que la precedieron) lo que llevo a Senghor a radicalizar su posición acerca de la diferencia entre blancos y negros como punto de partida de su idea de la *nègritude*. La culminación de estas reflexiones fue la siguiente máxima reprobable: *«L'émotion est nègre comme la raison hellène»* [La emoción es negra como la razón es griega][27]. Con este dictamen maniqueo, el mundo sigue una lógica sin fisuras que provoca, como puede comprenderse fácilmente, una inevitable e inmediata atracción. El «lugar» de Fanon estaba claro. Su juego del ratón y el gato con la Razón era debido a que su aprehensión no estaba en su «naturaleza». Su lugar estaba en el mundo de la «emoción», un mundo de «afectos», de ritmo, música y baile. Aquí encontramos seducción y narcisismo, temas de su discusión sobre la intimidad en el segundo capítulo, que vuelven en un nivel diferente de introspección. Si la blanquitud representaba lo externo, lo objetivo, el reino de la Razón, el reino del negro será radicalmente lo interno, lo subjetivo, el Reino de la Sinrazón. Fanon cita la obra de Senghor «Ce que l'homme noir apporte» [Lo que el hombre negro aporta], donde sus «secreciones» raciales, su «esencia» racial, es el *ritmo* (p. 119, *Pn* 98/*BS* 122)[28]. Por fin, piensa, ha encontrado un terreno en el que los blancos pierden, el terreno de lo irracional. Invoca el poema de Senghor, que se inspira en un *leitmotiv* musical salpicado de onomatopeyas, y los estereotipos de la selva contra la

---

[26] *Ibid.*

[27] Por desgracia esta observación se atribuye muy a menudo a Senghor sin examinar su contexto en *Liberté. Négritude et humanisme (essai),* París, Éditions du Seuil, 1964 [ed. cast. *Libertad, negritud y humanismo,* Madrid, Tecnos, 1970], donde Senghor explica la posición de Arthur de Gobineau a partir del *Essai sur l'inegalité des races humaines* [ed. cast.: *El problema racial. Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas,* Barcelona, Librería Cervantes, 1966] con presentación de Hubert Juin, París, P. Belfond, 1967, volumen 2, capítulo 7. La verdadera opinión de Senghor es que un ser humano saludable manifiesta tanto emoción como razón. Para un debate más amplio sobre este asunto, véase Jacques Louis Hymans, *Léopold Sédar Senghor. An Intellectual Biography,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1971.

[28] Para una maravillosa elaboración de esta noción de «secreción» véase Kelly Oliver, *The Colonization of Psychic Space. A Psychoanalytic Social Theory of Oppression,* Minneapolis (Minnesota), University of Minnesota Press, 2004. Asimismo, la observación de Fanon acerca del *ritmo* traiciona sus sentimientos hacia la música *versus* la poesía escrita en la expresión de la personalidad negra. Para un debate crítico sobre esta postura, véase mi ensayo «Must Revolutionaries Sing the Blues? Thinking through Fanon and the Leitmotif of the Black Arts Movement», en Margo Crawford y Lisa Gail Collins (eds.), *New Thoughts on the Black Arts Movement,* New Brunswick (Nueva Jersey), Rutgers University Press, 2005.

ciudad, el salvaje contra el civilizado. Como se espera de un análisis del fracaso, su búsqueda de la grandeza del *negro* se topa con un punto muerto en un irónico momento de fusión, en concreto en el «Orphé Noir» de Sartre.

La *nègritude,* argumentaba Sartre, está muy relacionada con la reencarnación del mito de Orfeo, el cantor, músico y poeta, que desciende a los infiernos a rescatar a su amada Eurídice pero es advertido tras engatusar a Hades de que sólo podrá regresar con ella al mundo de la superficie si no mira hacia atrás. Pero Orfeo no puede contenerse, pierde a Eurídice, y para colmo, las bacantes enloquecidas, adoradoras del dios del vino, las mujeres y la tragedia, terminan haciéndolo trizas. Sartre trató de capturar poéticamente el «descenso» de los poetas de la *nègritude* (el descenso a la negritud), que, argumenta, manifestaba una forma de racismo antirracista. Era racista porque afirmaba la superioridad negra. Sartre efectuó aquí un importante movimiento dialéctico, según el cual quizá la supremacía blanca sólo podría ser negada a través de la interpretación de su inferioridad. No obstante, Sartre señalaba que a través de este movimiento nace una conciencia revolucionaria. Desde el momento negativo que manifestaba la *nègritude* («descenso»), el *negro* adquiere la posibilidad de «ascender» a una conciencia universal y revolucionaria, que, de acuerdo con Sartre, no es otra cosa que la lucha «universal» del proletariado, en una palabra, el marxismo.

Fanon tropezaba, una y otra vez cambiaba de rumbo. El Principio de Realidad, con Sartre y con la sesgada iconografía de la negritud de Senghor, seguía siendo blanco.

> Cuando leí esa página [sobre el universalismo en «Orphé Noir»] sentí que me robaban mi última oportunidad. Declaré a mis amigos: «La generación de los jóvenes poetas negros acaba de llevarse un golpe que no perdona». Habíamos recurrido a un amigo de los pueblos de color y a este amigo no se le había ocurrido nada mejor que mostrar la relatividad de sus acciones. Por una vez ese hegeliano nato había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, él recordaba el lado negativo, pero olvidando que esa negatividad extrae su valor de una absolutidad casi sustancial. La conciencia comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar, las esencias y las determinaciones de su ser (p. 127, *Pn* 108/*BS* 133-134).

Sintiendo que se le había hurtado su última oportunidad, reprende a Sartre por el impulso racionalista que profana una demandada e irónicamente platónica mentira. El reflejo es la sentencia de muerte del negro, precisamente aquello de lo que estaba tratando de escapar. Sartre, sugiere, debería haber apoyado su autoengaño, su búsqueda narcisista de la imagen deseada en el espejo, con el fin de ejemplificar

su posición, de maximizar el momento negativo de la lucha antirracista y anticolonial del pecho repleto de vida del *negro*. Debía haber sido el momento del *negro,* de su resistencia, de su renacimiento.

> Mi conciencia *negra* no se ofrece como carencia. *Ella es*. Es seguidora de sí misma.
> [...]
> Lo que es seguro es que, en el momento en el que intento aprehender mi ser, Sartre, que sigue siendo el Otro, al nombrarme me arrebata toda ilusión [...] me recuerda que mi negritud no es sino un momento débil. En verdad, en verdad os digo, mis espaldas se han deslizado de la estructura del mundo, mis pies ya no sienten la caricia del suelo. Sin pasado *negro,* sin futuro *negro,* me era imposible vivir mi negrez. Aún no blanco, para nada negro, era un condenado. Jean-Paul Sartre ha olvidado que el *negro* sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco (pp. 128, 130, *Pn* 109, 111-112/*BS* 135, 137-138).

A pesar de este sufrimiento diverso, de no tener dónde caer pues ya hemos caído, el principio de realidad regresaba con un empuje vertiginoso ¿Por qué no podía el simbolismo articular, al menos, la *razón negra*? ¿Por qué la jerarquía simbólica de Senghor era una afirmación de las construcciones blancas contra las que en aquél entonces ya llevaba veinticinco años luchando?

> [...] a ese *negro* que buscaba lo universal. ¡Busca lo universal! Pero en junio de 1950 los hoteles parisinos se negaban a alojar a peregrinos negros. ¿Por qué? Sencillamente por el riesgo de que los clientes anglosajones (que son ricos y negrófobos, como todo el mundo sabe) se mudaran de allí (p. 160, *Pn* 150/*BS* 186).

No, en este punto Sartre era imperdonable. Con, aparentemente, ningún lugar hacia el que volverse, Fanon termina el capítulo «La experiencia vivida del negro», «irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito», y confesando sus primeras lágrimas.

El hecho de que Fanon concluya confesando su llanto revela la dimensión terapéutica del capítulo. Recordemos su referencia a la risa, que le permitió lidiar con la situación, seguir adelante. El papel del humor en las comunidades oprimidas es muy conocido. No hay que considerar únicamente la forma de humor en la que el opresor es ridiculizado, sino también el humor autodepredador, el humor que crea una paradójica distancia y cercanía respecto a la propia situación. Un amigo me contó un chiste de un judío superviviente de un campo de concentración de la Segunda Guerra Mundial: un oficial alemán gritó en una ocasión a un grupo de presos: «¡Eh, vosotros, salid de detrás de ese palo de escoba!» En muchas comunidades negras se utiliza esta pulla que se emplea en los juegos de insultos entre jóvenes:

«Tu padre es tan negro que cuando se cae, la gente salta por encima por miedo a caerse *dentro*». Existe un humor de esclavos, un humor de gitanos, un humor de judíos, incluso, como vemos, un humor de los campos de concentración; todos ellos ejemplos de un humor negro autocompasivo. El humor se presenta en estas comunidades como una competición de proverbios que en lugar de sabiduría, ofrecen distancia. El texto de Fanon está cargado de esta forma de humor, pues se burla con sarcasmo de los esfuerzos tragicómicos del *negro* sumido en esta lucha teodiceica. Pero el humor tiene sus limitaciones. Cuesta poder reírse de uno mismo, y el exceso puede ser patológico. La lucha por la liberación, por la humanización, es estructuralmente similar a la terapia. Los pacientes pueden reírse de su situación mientras cuentan su historia, y esta risa les sirve para seguir adelante aunque a menudo sin que se produzca un verdadero abordaje del problema; es la práctica de parecer cercano lo que lleva a la distancia; la mueca, la risa, también expresan un «demasiado cerca para estar cómodo».

En una terapia psicológica el progreso va a menudo acompañado por las lágrimas, por la catarsis. Fanon rompió a llorar porque se percató de que cada uno de sus esfuerzos por evitar la verdad había fracasado. No obstante, gracias a dicha catarsis fue capaz de enfrentarse con las implicaciones de su situación, *cualquiera que fuese su forma*. Esta es la razón por la que el siguiente capítulo se titula «El *negro* y la psicopatología», pues desde ese momento es capaz de enfrentar las implicaciones psicopatológicas de su situación.

La normatividad y el problema de la normalidad

Lo primero que observa Fanon es que la psicología negra es anormal. « Un niño negro normal, crecido en el seno de una familia normal se anormalizará *[s'anormalisera]* al menor contacto con el mundo blanco». Mientras que existe una concepción de normalidad para los blancos, esto es, su ser «humano» en virtud de su ser blanco, no hay nada parecido que pueda aplicarse a los negros. Un adulto negro que esté «adaptado», tal y como ya vimos en nuestro debate sobre el lenguaje, es un «negro anormal». Un negro adulto que no esté «bien adaptado» (es decir, que esté infantilizado), es un «negro normal», lo que irónicamente equivale a una «persona anormal» o simplemente a «anormalidad». Por lo tanto, un negro anormal y un humano anormal son figuras contradictorias. Es, tal y como observa Fanon, como un *Pensador* de Rodin en plena erección, «[...] una imagen chocante. Uno no puede decentemente "ponerse duro" por todas partes» (p. 147, *Pn* 134/*BS* 165). En este capítulo, al igual que en el capítulo quinto, todos los motivos enumerados entre el primero y el cuarto se repiten pero en esta ocasión atendiendo más a la introspección.

Fanon cita un test asociativo que aplicó a 500 blancos (franceses, alemanes, ingleses e italianos) en el curso de un periodo de cinco años. Cuando sentía que bajaban la guardia, cuando estaban seguros de que no iban a «ofenderle», Fanon introducía la palabra *«negro»*. ¿Qué observó?

> *Negro* = biológico, sexo, fuerte, deportivo, poderoso, boxeador, Joe Louis, Jesse Owen, *tirailleur* senegalés, [...] (p. 148, *Pn* 134-135/*BS* 166).

¿Nazis negros? El grado de insistencia en la relación de la raza negra con el mal fue tal, que todo mal, incluso el mal evidentemente antinegro, se relacionaba con el *negro*. Pero la conclusión de Fanon va aún más allá: «El *negro* representa el peligro biológico» (p. 147, *Pn* 135/*BS* 167). El miedo a lo biológico se convierte en miedo al *negro:* «El *negro* simboliza lo biológico» (p. 148, *Pn* 135 /*BS* 167). Lo biológico se asocia habitualmente con lo genital y con el sexo, de lo que deriva la identificación del *negro* con lo genital: «ya no se percibe al *negro,* sino un miembro: el *negro* se ha eclipsado. Se ha hecho miembro. *Es* un pene» (p. 150 *Pn* 137/*BS* 170). Fanon responde así a este pasaje de *Martinique* de Michel Cournort:

> La verga del negro es una espada. Cuando ha traspasado a tu mujer, ella ha sentido algo. Es una revelación. En el agujero que ha dejado, tu colgajo está perdido. A fuerza de remar, ya puedes nadar por todo el cuarto, y es como si cantaras [...]. Cuatro negros con su miembro al aire colmarían una catedral. Para salir tendrían que esperar la vuelta a la normalidad; y con semejante entrelazamiento, no sería una tivialidad[29].

Es de reseñar que Cournot no escribió sobre el *negro* hundiendo su falo en la *négresse* [la negra] del negro sino en una imaginada esposa del lector. Aunque estemos en terreno familiar, el peligro expresado por Cournot no se refiere sólo al varón negro violador, sino también al deseo de la mujer blanca. El subtexto de la reflexión de Cournot es que el *negro* es lo que la mujer blanca «realmente» desea. Fanon se muestra de acuerdo, pero con el añadido de que ella sería al tiempo una *negro*fóbica mujer blanca. El *negro* se convierte, en el nivel de la fantasía y la fobia, *en el que sabe,* en aquél que le hará lo que ella desea como ella desea que se lo hagan[30].

---

[29] Michel Cournot, *Martinique,* París, Gallimard, 1948, pp. 13-14.

[30] Las ansiedades y los miedos ante los hombres negros que tienen relaciones sexuales con mujeres blancas abunda en la literatura occidental y en la cultura popular. Una película que retrata brillantemente (aunque quizá no sea esa su intención) el punto de vista de Fanon acerca del negro peligroso en la vida de la mujer blanca negrofóbica es *Candyman* (1992), en la que una mujer blanca estudiante de un doctorado en antropología trata de investigar el mito urbano de un varón negro con un gancho que aparece cuando alguien se mira en el espejo y repite su nombre cinco veces, tras lo cual eviscera a su vícti-

La ausencia en el imaginario de Cournot de la *negra* no invalida la tesis de que también ella es genital y biológica. Lo que se omite en el texto es que si el hombre blanco ya no puede satisfacer a su mujer después de que ella haya estado con un *negro,* su sueño de satisfacer *sexualmente* a una *negra* es imposible. Finalmente, no es el poder de su espada sino la fuerza autoritaria del color de su piel. El *negro* la satisface porque su «abismo» es tan profundo que no puede ni siquiera «sentir» la espada del *negro,* lo que convierte al impacto sexual en irrelevante para ella. Ella *es* vagina, infinitamente abierta y amplia.

Fanon ha sido reprendido por algunas críticas feministas por declarar en este capítulo «no saber nada»[31] sobre la mujer de color. No obstante, todo lo expuesto desde el capítulo segundo contradice esta afirmación, por que lo que Fanon pretende expresar es que carece de conocimientos *clínicos* acerca del *negro* en la fantasía de la mujer de color. La razón es obvia: el racismo y el sexismo son tales que las pacientes mentales de color habrían sido conducidas a clínicas mentales cuyos trabajadores serían en su mayoría varones blancos. Tradicionalmente, la gente de color prefiere llevar a sus familiares enfermas mentales bien a consejeros espirituales de la Iglesia, bien a trabajadores sociales, habida cuenta el grave peligro de agresión sexual que conllevan otras alternativas. Fanon, en definitiva, debe confiar en informaciones no clínicas debido al perfil de la mayoría de los pacientes mentales: hombres blancos, mujeres blancas y hombres de color.

No obstante, sospecho que podemos hacernos una idea a partir de datos procedentes tanto de la cultura popular como de los estudios clínicos actuales. En términos de la primera, existen mujeres de color del primer mundo que, por ejemplo, visitan lugares donde supuestos hombres de color «reales» cumplen con casi el mismo papel que el *negro* para las mujeres blancas hambrientas de *negro*. En seguida nos vienen a la mente las vacaciones en África o en el Caribe; el hecho de que el «sujeto» en estas ocasiones sean las mujeres de color no debe impedirnos reconocer que se trata del mismo fenómeno, dado que en el ámbito de la fantasía y del deseo nos movemos en el mismo terreno. Tal y como se afirma en la popular *How Stella Got Her Groove Back* (1998), «*Aquellos* hombres de color *sí que saben* como tratar a una mujer de color», aunque las mujeres de color de estas regiones posiblemente discreparían de esta opinión[32]. En términos clínicos, todavía no me he topado con

ma. Todos los elementos están presentes: reflejo/yo, varón negro peligroso, gancho fálico… pero lo que es particularmente significativo es que la mujer blanca protagonista no sea atacada, sino seducida por él hasta convertirse en él, lo que plantea la cuestión de si ella era él o él era ella en un principio.

[31] Véase, por ejemplo, el trabajo de Gwen Bergner's «The Role of Gender in Fanon's *Black Skin, White Masks*» *Publications of the Modern Language Association* CX, 1, enero 1995, pp. 141-151.

[32] De hecho en la Isla de Jamaica a estas mujeres se las llama «Stellas», tomando el nombre de la protagonista de la película. Véase, por ejemplo, Jacqueline Sánchez Taylor, «Dollars Are a Girl's Best Friend?

ningún estudio sobre las concepciones imaginadas del hombre negro en mujeres negras neuróticas o psicóticas, aunque sospecho que la conclusión sería la misma dado que las enfermedades mentales habitualmente se refieren a las concepciones más convencionales, e incluso estereotípicas, de la normalidad.

Si el *negro* es tanto el sexo como la ansiedad occidental con respecto al sexo, el psicoanálisis y otras ciencias humanas occidentales encuentran aquí sus limitaciones, en la medida en que el «sexo» no es sólo estructuralmente «desviado», sino que, en virtud de su seriedad, tampoco es simbólico. Es, en palabras de Fanon, *phobogène* (fobogénico) material, existencialmente serio, real[33]. Un objeto fobogénico es *anxiogène (ansiogénico),* es decir, estimula la ansiedad (p. 140, *Pn* 124 /*BS* 151). La ansiedad es un modo especial de conciencia. A diferencia del miedo, la ansiedad está relacionada con el yo. Se experimenta ansiedad cuando se sufre por lo que se debería *hacer,* por las decisiones que uno desea tomar o evitar. En la filosofía existencial, especialmente en la obra de Kierkegaard y Sartre, se trata de una lucha con el yo, acerca de lo que uno «será» en virtud de lo que uno hace o le gustaría hacer.

El *negro,* por lo tanto, estimula la ansiedad tanto en el hombre blanco como en la mujer blanca. Ya hemos visto lo que estimula en la mujer blanca heterosexual. En el hombre blanco heterosexual, podemos seguir el sentido que le da Cournot de poseer un «juguete» inadecuado. Sin embargo, Fanon va más allá y arguye que tanto para el hombre blanco heterosexual como para la mujer blanca heterosexual, el *negro* es un compañero sexual putativo (p. 143, *Pn* 127/*BS* 156). En efecto, para el hombre blanco, el momento *negro*-fóbico es por lo tanto homófobo, si no homoerótico. Se trata de un momento de simultánea repulsión y atracción. La violenta historia de la *negro*-fobia sugiere un esfuerzo por librarse (al igual que la madrastra de Blancanieves trató de librarse; de extraer el objeto de su limitación y deseo) del deseo homosexual material del mundo. El hombre blanco *negro*-fóbico odia, en otras palabras, el hecho de que él *desea* al *negro*. Pero dado que el mundo de la fobia es tal que el símbolo y el ser devienen uno, el *negro* es deseo homosexual. El *negro* «debe», por lo tanto, ser destruido. Encontramos aquí algunos de las hipótesis y confesiones más controvertidas de la *oeuvre* de Fanon:

> Mencionemos rápidamente que no hemos tenido la ocasión de constatar la presencia manifiesta de homosexualidad en Martinica. Hay que ver ahí la consecuencia de la ausencia del Edipo en las Antillas. Ya se conoce, en efecto, el esquema de la homosexualidad. Recordemos de todas formas la existencia de lo que allí se llaman «hombres vestidos de señora»

Female Tourists' Sexual Behaviour in the Caribbean», *Sociology* XXXV, 3, 2001, pp. 749-764, trabajo en el que la autora sugiere que la «fantasía» pudiera ser una mercancía de cambio en el turismo sexual.

[33] Para un debate sobre lo existencialmente serio, véase L. R. Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism,* cit., capítulo 6.

o «mi comadre». La mayor parte del tiempo visten una chaqueta y una falda. Pero estamos convencidos de que tienen una vida sexual normal. Encajan un golpe como cualquier mozo y no son insensibles a los encantos femeninos, a las vendedoras de pescado, de legumbres. Por contra, en Europa hemos encontrado a algunos compañeros que se han vuelto homosexuales, siempre pasivos. Pero no se trataba de homosexualidad neurótica, era para ellos una salida, como para otros era hacerse chulo (pp. 156-157, *Pn* 146 n 44/*BS* 180 n44).

Fanon no niega la existencia de travestidos heterosexuales y quizá bisexuales en Martinica. Afirma que el complejo de Edipo, inexistente en Martinica, emerge desde este punto de vista del hecho de que los varones de Martinica no tienen *padres* a los que reemplazar. Incluso en la infancia está ausente esa identificación:

> En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir «nuestros ancestros, los galos» se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga al héroe, que es blanco, con toda su agresividad (p. 137, *Pn* 120/*BS* 147).

No existe un padre negro en el que reflejarse como el Padre y, como consecuencia, tampoco existe una lucha por la madre. Siempre es suya, de sus hijos. Es el Padre Blanco, el Padre Colonizador, contra el que dicha relación conflictiva puede manifestarse, aunque este padre sea estructural y raramente se hace patente en lo personal. Fanon mantiene su hipótesis de que el más pequeño contacto con el mundo blanco produce una respuesta anormal; esa es la razón por la que añade que hay varones de Martinica en París que se venden como homosexuales «pasivos». Aquí, el deseo de conquista del varón blanco se recrea en dichos papeles. (Es interesante señalar que Malcom X habla en su autobiografía de varones blancos que buscaban hombres negros para desempeñar con ellos el papel de sádicos, fenómeno también recogido por Fanon.) Para nuestro propósito lo importante es que Fanon habla de «homosexualidad neurótica», lo que implica que existen formas de homosexualidad que no son ni neuróticas ni anormales. No obstante, en el siguiente pasaje encontramos una confesión más problemática para los críticos de Fanon:

> [...] nunca he podido oír sin sentir nauseas a un hombre que dice de otro hombre «¡Qué sensual es!». No sé lo que es la sensualidad de un hombre. Imaginad a una mujer que dice de otra: «Es terriblemente deseable, esa muñeca...» (p. 170, *Pn* 163/*BS* 201).

Fanon responde a la fascinación racista que Michel Salomon siente hacia el *negro* (que el propio Fanon cita en la misma página antes de sus comentarios): «Decir que el

mero factor que supone su piel, o su cabello, o ese aura de sensualidad que él [el *negro*] ofrece, no implica que espontáneamente surja un cierto pudor, de atracción o repulsión, es rechazar la evidencia en nombre de una mojigatería ridícula que nunca resuelve nada [...]». Los comentarios de Salomon son claramente homoeróticos y hacen del *negro* un ser fundamentalmente sexual («el mero hecho de su piel»). La respuesta de Fanon tiene dos caras. En primer lugar, afirma su heterosexualidad y explica que al menos *él* no tiene una permanente erección, y que él no es, en otras palabras, por obra de su piel, una permanente fuente de sexualidad, en especial entre hombres. La fascinación sexual de Salomon hacia el *negro* convierte el momento sexual en una proyección, que lleva a un fracaso al saber de la ausencia de deseo de entablar una relación homoerótica con él. Los códigos raciales desplazan a los códigos de la orientación sexual. Que un homosexual encuentre a otro hombre sensual es «normal». Podemos añadir a esta normalidad la comprensión de que sentirse atraído por los hombres no significa sentirse atraído por *cualquier* hombre, al igual que a un hombre heterosexual, aunque no le disguste la idea de acostarse con mujeres, no tiene que sentir necesariamente atracción por *todas* las mujeres. La libertad con la que Salomon habla de su atracción sugiere un patrón normativo que considera dicha asociación como «segura». Salomon puede, en otras palabras, sentir una atracción homoerótica por el *negro* sin preocuparse por ser «realmente» homosexual. Así por ejemplo, en películas como *Juego de lágrimas* (1992) o *Pulp fiction* (1995) puede haber escenas en las que varones blancos sodomicen a varones negros sin perjuicio de su éxito comercial ante públicos predominantemente homófobos debido a las jerarquías aceptadas de hombres blancos masculinos y agresivos y hombres negros castrados, si no femeninos y pasivos. Podemos encontrar casos similares cuando se presentan relaciones entre varones blancos y asiáticos (incluidos los asiático-estadounidenses)[34]. Como dijimos antes, Fanon tenía para sí mismo un proyecto de virilidad. Es un proyecto compartido por todos los hombres cuya hombría se pone en cuestión. Es una característica de la heterosexualidad el hecho de que un heterosexual no desee a los miembros de su sexo. El hecho de que Fanon hable de «repugnancia» debe ser tomado como, por ejemplo, cuando un homosexual encuentra repugnante dormir con una mujer, o una lesbiana encuentra repugnante la idea de dormir con un varón, confesiones al fin y al cabo no tan infrecuentes[35]. Debemos, sin embargo, recordar que la norma es tal que una lógica simétrica a menudo resulta falaz. Es decir, en una sociedad en la que la heterosexualidad es la norma, la ansiedad sexual de un heterosexual puede proyectar su propio *negro,* en una

[34] Véase Brian Locke, «The Impact of the Black-White Binary on Asian-American Identity», *Radical Philosophy Review* I, 2, 1998, pp. 98-125.

[35] Véase por ejemplo la obra de Andrea Dworkin, *Intercourse,* y el premiado libro de Edmund White, *Genet. A Biography,* Nueva York, Vintage, 1994.

palabra, el *negro* del *negro*. El comentario de Fanon es homófobo en este sentido, pero cabe preguntarse, tras decir esto, qué actitud sería considerada como falta de repulsión por el contacto homosexual aparte del hecho de entablar relaciones homosexuales con el hombre que acusa de homofobia. No obstante, se trata de un argumento manido: «Si no te acuestas conmigo es que debes odiar a los negros». Recuerdo a una compañera a quien una mujer blanca acusó de homófoba por rechazar las insinuaciones de las mujeres. Mi compañera, que era negra, me contó que en realidad por lo que se sintió ofendida fue por la audacia de su pretendiente: «¿Qué podía hacerle pensar que incluso si me acostase con mujeres, podría desear acostarme con ella?».

El ejemplo de la ansiedad en la mujer saca a la luz, asimismo, la cuestión acerca de la existencia de un problema paralelo con el sexo femenino. En esta ocasión, Fanon no aplica la lógica que informaba su análisis sobre Capécia y Nini. Las mujeres son, después de todo, sexuadas de modo que provocan su aceptación normativa como localizaciones de lo «sensual». El cine nos proporciona numerosos ejemplos que ilustran esta tesis: el cuerpo de la mujer puede exhibirse sin demasiadas probabilidades de exponerse a la censura. En pornografía, las películas «heterosexuales» presentan habitualmente las llamadas escenas «lésbicas» sin estar dirigidas a homosexuales o bisexuales. Desde luego, si apareciese una escena con dos varones practicando sexo, la denominación cambiaría. En cuanto al sexo interracial entre varones, en ese caso depende sobre todo de quien le haga qué a quién.

La atención de Fanon se centró sobre todo en las relaciones sexuales interraciales. Sus argumentos acerca de las relaciones homosexuales interraciales plantean la cuestión de la relación entre la estructura y el contexto. El hecho de que el negro ya esté estructurado como pasivo desafía tanto las lecturas de la diferencia, como hasta qué punto los signos y símbolos de los términos psicoanalíticos pueden caracterizar certeramente la condición del *negro*. La máxima de Fanon según la cual las fuerzas sociales y culturales entran en juego, aparta a un lado sus objeciones ontológicas. Las ciencias humanas funcionan, concluye, en la medida en que permanezcan ciegas a la existencia de aquellos que encarnan sus límites. La normatividad blanca nos permite examinar las proyecciones del *negro*, pero aunque éstas permean el mundo de lo social, la gente de color se ve estigmatizada cuando van más allá de su «lugar». En otras palabras, ¿pueden encontrarse blancos y negros? ¿Es posible alguna dinámica que facilite dicho reconocimiento mutuo?

Bajo la dialéctica del yo-otro

La búsqueda de reconocimiento, objeto del penúltimo capítulo, si bien sigue la misma senda que sus predecesores, la abandona en dos puntos: la psicología adleria-

na y la dialéctica del reconocimiento hegeliana. La apuesta adleriana fracasa debido a la fuerza superestructural del Hombre Blanco, bajo el cual los hombres de color, tal y como hemos visto en el proyecto varonil de Fanon, encuentran la igualdad entre ellos *bajo* el Blanco. De este modo, cabe preguntarse si el estatus subordinado del negro puede conducir a una dinámica de reconocimiento. Fanon aborda el tratamiento heurístico clásico de Hegel del sujeto en su *Fenomenología del espíritu,* que formula el asunto en términos de una lucha por el reconocimiento entre un hipotético Señor y un hipotético Siervo. Hegel argumenta que el ser humano se diferencia de la naturaleza por su capacidad para hacer lo que le place. Cuando se encuentra con otro ser humano, el proyecto queda limitado por la voluntad de aquél de hacer lo mismo. En la lucha que sigue y debido al miedo a la muerte, uno se rinde y a cambio de su vida, es forzado a servir al victorioso, que se convierte, en virtud de dicho reconocimiento, en su Señor. El sirviente o siervo sirve al Señor trabajando con la naturaleza, lo que le devuelve la comprensión de su diferencia de aquélla y su capacidad para hacerse cargo de sí mismo y del Señor. Éste, por otra parte, se vuelve indolente y dependiente del sirviente, especialmente para su reconocimiento como Señor. Fanon no se refiere al tratamiento del tema por parte Hegel en su *Filosofía del Derecho,* donde emerge la eliminación del dominio en una nueva era de igualdad, libertad y reconocimiento mutuo. ¿Una promesa de reconocimiento mutuo nacida de la miserable historia de la esclavitud de los *negros*? Fanon no lo cree posible, dado que ni el Amo hegeliano ni el Hombre Blanco estructural desean un reconocimiento por parte del *negro;* cada uno quiere *trabajo* y cuerpos, tal y como hemos visto en los numerosos eclipses del negro, sin puntos de vista[36].

En este caso podemos comprender asimismo por qué fracasa cualquier articulación teórica de la condición del *negro* sobre la base del yo-otro, pues presupone la sutil simetría de la «alteridad». Las relaciones entre el blanco y el negro son tales que los negros luchan por conseguir la alteridad: se trata de una contienda *por lograr que emerja lo ético.* Así, esta circunstancia va aparejada a las realizaciones de lo *político.* Fanon termina *Piel negra, máscaras blancas,* por lo tanto, política y existencialmente. Políticamente, imagina lo que posteriormente se conoció como la *Beloved Community* [Amada Comunidad] de Martin Luther King Jr., donde todos juntan las manos y cantan «libres por fin» pero a través del muy distinto y tortuoso camino de una lucha majestuosa y violenta. El mensaje de los fracasos, por lo tanto, es sistémico: el sistema moderno de diferenciación humana es tal que en sí mismo no contiene los recursos para la salvación humana. Afirmar que el sistema en sí mismo debe ser atacado es un llamamiento revolucionario; es un llamamiento a pe-

[36] Para un debate sobre los cuerpos sin puntos de vista, véase Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism,* cit., capítulos 14-16.

lear, a luchar contra la opresión, contra, en suma, la deshumanización. En dicha lucha, Fanon llama a una pedagogía para construir (*édifier,* edificar o construir), a través de la estremecedora vibración de los cuerpos, una humanidad crítica. En sus propias palabras:

> Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*?
>
> Al final de esta obra, nos gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.
>
> Mi último ruego:
>
> ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!

Las últimas palabras están cargadas de ironía contra sí mismas. Fanon cambia la dirección del análisis hacia una segunda persona formal, un Lector sin mediación que se articula como un *Tú*. En el pensamiento existencial, este *Tú* es familiar; es el *Tú* del mundo sin mediadores de Martin Buber, donde *Yo* y *Tú* no dejan espacio para formulaciones sobre el «ello»[37]. Cuando me dirijo a ti, me dirijo a ti en tu humanidad. Este reconocimiento hace frente a la «puerta abierta de cada conciencia», a otro ser humano carente de presunciones sobredeterminadas. Este tender puentes conduce a una personificación. De la ira al temor, a la risa y a las lágrimas, Fanon nos deja con una *oración*. Y esta oración, irónicamente, no se dirige a una fuerza externa, a un dios, sino a las ansiedades del yo encarnado. Invita a su cuerpo a liberarse de la enmarañada red de patologías sociales en pos de la expresión que mejor representa la conciencia madura y libre: la crítica.

Comentarios finales

¿Qué logró Fanon a la edad de veintiséis años con *Piel negra, máscaras blancas*?

En sus 188 páginas (en su versión francesa), Fanon contribuye al desarrollo de varias áreas del pensamiento. El trabajo desafía la viabilidad de cualquier ciencia humana y presenta una crítica radical basada en el examen del fracaso humano. En términos de psicoanálisis clásico, neurosis y psicosis emergen como una actividad, cuyo objetivo se halla inhibido, enraizada en la vida subconsciente e inconsciente. El fracaso emerge al no alcanzar (o parecer incapaces de hacerlo) los objetivos de uno. Pero el fracaso en sí mismo no es propiamente psicoanalítico, pues se puede experimentar un fracaso sin contenido neurótico o psicótico. Lo psicoanalítico apare-

[37] Véase Martin Buber, *I and Thou,* traducción a cargo de Ronald Gregor Smith, Nueva York, Scribner's Sons, Collier Books, 1958.

ce mediante la respuesta al fracaso o el papel representado en la constitución del fracaso. Es cuando uno es la fuente del propio fracaso cuando el psicoanálisis clásico aparece. El psicoanálisis semiótico se mueve en el nivel del fracaso estructural, pero aparece también en el nivel del significado. En lugar de fracaso, «la falta» o la «diferencia» son los protagonistas. Lo que a uno le falta, o el significado social de uno mismo como «falta» o «diferencia», nos aporta pistas sobre el fracaso, que en este caso sería una falta de tener lo que uno desea. Pero de nuevo el fracaso tampoco es necesariamente psicoanalítico. Se puede experimentar el fracaso, que puede simbolizar la «falta», pero fracasar no significa necesariamente ser una fuente de fracaso. El psicoanálisis está, por lo tanto, entre las ciencias humanas limitadas por la crítica de Fanon, aunque esto ocurre paradójicamente porque su fracaso lo es como filosofía del fracaso; esto es, si tiene éxito fracasa, y si fracasa, o al menos Fanon, tiene éxito.

Las paradojas de una metateoría del fracaso plantea la siguiente cuestión: ¿en qué condiciones somos capaces, por ejemplo, de analizar el fracaso estructural? Como ya hemos visto en este caso el terreno es formalmente teodiceo. El argumento de Fanon es que el negro o la negra se encuentran a sí mismos como fuente del fracaso allá donde éste se dé. Ha complicado, por lo tanto, el momento psicoanalítico. En la mayoría de contextos psicoanalíticos, como hemos visto, la *diferencia* sexual es el aspecto fundamental. Fanon ha expuesto un *esquema racial epidérmico* que funciona de tal modo que colapsa la diferencia sexual, como vemos en su discusión de Capécia y Veneuse/Maran. Las raíces pequeño burguesas del psicoanálisis encuentran, en Fanon, su dimensión relativa en el esquema colonial en el que lo simbólico cede inexorablemente a la cada vez más asediante materialidad de lo real. Por otra parte, Fanon complica el análisis del fracaso exponiendo una crítica existencial de lo simbólico en un mundo antinegro. Señalando la *seriedad* de la negritud, señala su materialidad en el mundo de la negrofobia. En efecto, al no haber un desplazamiento de lo simbólico, la negritud opera constantemente en el ámbito de la realidad de un mundo tal. Así que Fanon introdujo la importancia de la experiencia y de la resistencia sistémica. A la postre, se *lucha* contra el racismo y el colonialismo, que supone una actividad dirigida *desde el exterior* en lugar de una reflexión interna; su consejo, es, en resumen, a lo *accional*.

Piel negra, máscaras blancas es, por lo tanto, como el *Inferno* de Dante, que desemboca tras un aparentemente interminable viaje a lo largo del cual se asiste a pecaminosas prácticas fútiles, a un precioso ascender hasta las estrellas; un texto patentemente optimista a pesar de que su *leit motiv* sea el fracaso[38]. La obra en sí misma supone una contradicción performativa del pesimismo. Fanon critica en

[38] Fanon volverá a estos temas sobre sufrimiento y redención futuros en *Les damnés de la terre,* cit.

suma el colapso de la racionalidad en el marco de la racionalidad *occidental* o *blanca*. El texto, un esfuerzo de *razonar* con el lector, es un veredicto contra el irracionalismo, aunque no suponga un apoyo global al racionalismo. *Demasiado* racionalismo es, después de todo, irracional.

La obra supuso como ya hemos señalado una importante contribución en otras áreas del pensamiento. En este sentido, el análisis del fracaso es paradójico, pues Fanon examina no sólo el fracaso, sino el fracaso del fracaso. Su obra puede compararse, en efecto, con la noción de Kierkegaard sobre una paradoja existencial, que se da donde el logro requiere el fracaso, donde una huida de la angustia es angustia, o tal y como encontramos en la obra de Sartre *El ser y la nada,* la buena fe es una forma de mala fe. Al igual que Kierkegaard, Nietzsche, y Sartre, la obra de Fanon también plantea la cuestión de la *escritura*. Los existencialistas escriben desafiando los modos de escritura a los que en principio parecen constreñidos. *Piel negra, máscaras blancas* está escrito de tal modo que no es fácil identificar de qué tipo de obra se trata. Habla de psicología, pero no sigue el formato de los trabajos sobre psicología al uso. Está repleto de referencias filosóficas, pero no obedece al formato de los tratados filosóficos clásicos. También cuenta con análisis de textos literarios populares, y referencias a textos clásicos, pero las demás disciplinas abordadas no permiten una lectura de la obra como un puro esfuerzo literario.

Puede argumentarse, asimismo, que se trata de una obra fenomenológica, aunque debe añadirse que los elementos existenciales la convierten en una obra fenomenológica existencialista y que es fenomenológica hasta el punto de que comienza con un rechazo radical al método presupuesto que, paradójicamente, es *su* método. Este rechazo radical tiene su impacto en el papel de la temporalidad en el texto. Chester Fontenot ha comentado que «la insistencia de Fanon en el presente, en una presencia constante que es, de alguna manera, antihistórica, y que le da a sus escritos una calidad estética [...] [Fanon] construye su mito en el presente, y se centra en el pasado sólo en la medida en que le proporciona una base para moverse desde la zona negativa, que se caracteriza por la tendencia metafórica hacia la identificación y asimilación con la cultura europea, hacia la zona positiva, caracterizada por la urgencia metonímica hacia la unicidad y la diferenciación»[39]. Los fenomenólogos inmediatamente verían en estos movimientos ejemplos de «irrealización», término fenomenológico para la realidad con la que se enfrenta el fenomenólogo tras suspender algunos de sus compromisos ontológicos o visiones sobre la existencia del mundo. El «presente», tal y como se utiliza aquí, es un presente al que podemos regresar en cualquier momento para continuar nuestra investigación. Es el presente del pensamiento, de la investigación, de la reflexión. Nótese asimismo la observa-

[39] Ch. Fontenot, «Frantz Fanon. The Revolutionary», *First World* II, 3, 1979, cit., pp. 25 y 27.

ción de Fontenot sobre la calidad estética que aparece en este planteamiento. Maurice Natanson ha escrito acerca de esta calidad estética del trabajo sobre fenomenología y literatura efectuado por Fanon, donde argumenta que la reflexión filosófica en literatura es fenomenológica[40]. A pesar de todos estos argumentos, existen diferencias de importancia entre la fenomenología de Fanon y algunos de los más importantes exponentes de esta perspectiva. A diferencia del gran fenomenólogo alemán Edmund Husserl, considerado por la mayoría de los críticos como el padre de aquello a lo que los filósofos contemporáneos, científicos sociales, y teóricos literarios se refieren como «fenomenología», y cuyo movimiento introspectivo radical conduce a un controvertido «Ego Trascendental», el movimiento introspectivo radical de Fanon conduce a una experiencia vivida y al colapso de lo simbólico. Fanon camina metodológicamente junto a Husserl (y junto a Sartre y Merleau-Ponty), pero se encamina hacia un horizonte distinto. La fenomenología en Fanon es, por lo tanto fenomenología *fanoniana*. Traza una crítica radical de los signos y los símbolos, aunque utiliza signos y símbolos para su investigación.

En efecto, con *Piel negra, máscaras blancas,* nació un nuevo tipo de texto. Se trata de una manera de escribir que, irónicamente, y a pesar de las ocurrencias y mofas de Fanon sobre el Caribe, es particularmente caribeña[41]. Se trata de un estilo *creolizado* de escribir, en el que el escritor aborda los problemas sin lealtades disciplinarias, lingüísticas o estilísticas. Aunque algunos pensadores caribeños pueden pensar que no han sido influidos por Fanon, el estilo de escritura que emerge de aquellos que deciden negociar la línea divisoria entre lo poético y lo histórico es tal que se alza, irónicamente, a su sombra.

---

[40] Véase Maurice Natanson, *The Erotic Bird. Phenomenology in Literature,* con prólogo de Judith Butler, Princeton, Princeton University Press, 1998.

[41] No puedo desarrollar este argumento debido a los límites de espacio. Los lectores interesados pueden consultar los numerosos debates al respecto en *The C. L. R. James Journal,* acerca de como escriben los pensadores caribeños. Véase especialmente los números publicados en 2001, contribuciones de Wilson Harris, Eduoard Glissant, Sylvia Wynter, C. L. R. James, Fanon, y otros muchos.



Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales

RAMÓN GROSFOGUEL

El libro *Piel negra, máscaras blancas* es una intervención absolutamente ignorada en los debates contemporáneos y constituye una contribución fundamental a la decolonización no sólo del imaginario racista colonial sino también de las ciencias sociales. Lamentablemente, en relación con *Los condenados de la tierra,* tal vez el libro más célebre de Fanon, aquél es menos conocido. Siguiendo la escuela de filósofos fanonianos afrocaribeños como Silvia Wynter, Lewis Gordon, Paget Henry y Nelson Maldonado-Torres, manifestamos que no se pueden entender en profundidad el libro *Los condenados de la tierra* y el proyecto de Fanon sin haber leído antes *Piel negra, máscaras blancas,* poniéndolo en relación con ellos. Este artículo busca descifrar la contribución de Fanon a la decolonización de la colonialidad del saber y del poder. En particular presta atención a aquellos momentos del texto que son útiles para pensar la decolonización de las ciencias sociales en vías de producir lo que Nelson Maldonado-Torres (2008) ha llamado las «ciencias decoloniales» del siglo XXI. Para Maldonado-Torres, si las ciencias coloniales parten del *«ego cogito»* cartesiano, las ciencias decoloniales deben partir del *«damné»* (condenado) de Frantz Fanon y Aimé Césaire. Fanon y Césaire son a las ciencias decoloniales lo que René Descartes fue para las ciencias coloniales.

Apuntes metodológicos decoloniales

Fanon habla y teoriza desde la zona del no-ser, es decir, la geopolítica del conocimiento del ser colonial negro, de los «condenados de la tierra» en un mundo racista hegemonizado por blancos, los «afortunados de la tierra». Mientras que la filosofía

moderna y las ciencias sociales coloniales se centran en los sujetos cuya existencia y subjetividad se definen por el ser imperial, por los «afortunados de la tierra», Fanon se enfoca en la perspectiva que nace desde los condenados de la tierra, es decir, aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el «sistema mundo occidentalista cristianocentrado moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2007). ¿Qué significa pensar epistémicamente desde el no-ser del ser, desde los «condenados» por los «afortunados»? Significa que las categorías del ser ya no son suficientes para demarcar la realidad y para afirmar la verdad de la experiencia corporal y geopolítica de los que piensan desde el no-ser. El territorio del no-ser es el de la geopolítica del conocimiento del ser colonial (Maldonado-Torres, 2008) que produce el ser imperial, mientras que el territorio del ser es el de la geopolítica del conocimiento de aquél que pretende representar su conocimiento bajo la retórica de la ego-política del conocimiento (el ser descarnado y no situado, eurocentrado de la epistemología cartesiana) que oculta aquella del ser imperial y que se representa como «neutral» y «objetivo». Parafraseando a Fanon: el negro en un sistema mundo capitalista blanco no puede descender al infierno porque está ya en el infierno, ya está condenado. ¿Qué significa pensar desde el infierno terrestre, desde los condenados de la tierra? ¿Qué tipo de subjetividad, qué mecanismos psíquicos y qué existencia social se producen desde el ser colonial? Es a estas preguntas que Fanon dedica este libro.

El racismo para Fanon es, entre otras cosas, una aberración afectiva. Tan enfermizo es adorar a los negros como odiarlos, tan miserable es convertir al negro en blanco como odiar al blanco. Nos dice Fanon que el negro debe ser amado como cualquier otro ser humano (sea éste francés, checo, ruso o aymara). Pero en el sistema-mundo capitalista-colonial donde ser blanco es equivalente a ser humano, ser «afortunado de la tierra», el negro, colonizado subjetivamente, quiere y desea un ser blanco para poder ser humano, mientras el blanco quiere esclavizar a los no blancos para sentirse ser humanamente superior. El blanco se considera superior, mientras el negro quiere probar a toda costa al blanco la riqueza de su pensamiento y el valor igual de su pensamiento y su ser.

Fanon usa una interpretación psicoanalítica decolonial del «racismo antinegro» responsable de la estructura del complejo narcisista de superioridad e inferioridad en las relaciones entre occidentales y no occidentales en el contexto colonial. El análisis del libro es sobretodo en el plano psíquico-político. Pero Fanon no se contenta con hacer uso del psicoanálisis sino que para que le sea útil a su proyecto de decolonización mental y cognitiva, hace una crítica decolonial a Freud, Lacan y a la tradición psicológica en las ciencias sociales. Para Fanon, el problema del racismo antinegro no puede analizarse desde un reduccionismo metodológico individualista o psicologista. Los individuos y sus estructuras psíquicas constituyen para Fanon in-

ternalizaciones de estructuras sociales y relaciones de poder más amplias. Por lo tanto, la desalienación/decolonización de los negros requiere de un reconocimiento inmediato de las realidades sociales y económicas. Mucho antes de que los sociólogos franceses (Gurvitch o Bourdieu) hablaran del *habitus* o la internalización de las estructuras sociales en los cuerpos de los individuos, Fanon ya hablaba de «epidermización» como la incrustación psíquico corporal de procesos y estructuras sociales de poder. Para Fanon, el complejo de inferioridad psico racial es el resultado de un doble proceso: primero, económico, y subsiguientemente, de internalización –epidermización– de su inferioridad en las estructuras psiquico corporales de los sujetos. La sociogénesis (socio-diagnosis) como método y perspectiva precede y es constitutiva de la ontogénesis (el nivel individual o psíquico del psicoanálisis de Freud).

El «sistema mundo occidental capitalista/patriarcal» busca internalizar las desigualdades sociales producidas por el sistema en la psíquis de la comunidad negra, y reducir la explicación de esta desigualdad a sus comportamientos individuales. Cuando los negros declaran en tono de salvación del alma que «es todo mi culpa» asumen una actitud colonial propia de alguien que ha internalizado o «epidermizado» las estructuras de poder racistas. Para Fanon, la decolonización de las ciencias sociales pasaría por el reconocimiento de que el «mundo psíquico interior» no está desvinculado del «mundo estructural exterior» y por situar la experiencia diferenciada entre un blanco y un negro dentro de un sistema mundo capitalista racial. Esta división entre «mundo psíquico, subjetivo interior», y «mundo estructural objetivo exterior» constituye para Fanon un falso dilema que se reproduce en las ciencias sociales eurocentradas. Pero Fanon añade a esto que el cómo se viven los procesos de epidermización será distinto en un negro que en un blanco.

En el mundo blanco, los negros encuentran dificultades en el desarrollo de la esquemata corporal. Según Fanon, los movimientos corporales no están hechos a base de hábitos, sino a base de conocimientos implícitos que componen lentamente el yo como cuerpo en el medio de un mundo espacial y temporal. No se impone a sí mismo sobre el sujeto como si fuera una exterioridad absoluta; es mas bien una estructuración definitiva entre el yo y el mundo, definitiva porque crea una dialéctica entre el cuerpo y el mundo donde el cuerpo internaliza un lugar inferior en el mundo blanco. De manera que debajo de la esquemata corporal de las corporalizaciones que experimentan con blanquear la piel del negro para hacer posible sacarlo de su «miseria» y su «salvajismo» blanqueándolo, Fanon bosqueja una esquemata histórico racial. Los elementos que ha usado Fanon han sido provistos no por las sensaciones residuales, o por las percepciones de carácter tactil, quinésico, o visual del cuerpo de los negros, sino por el «otro», el hombre blanco que ha tejido, interiorizado miles de detalles, anécdotas y cuentos en el cuerpo de los negros. Al ser situado por el ojo del blanco (el niño que dice «Mira, mamá, ¡un negro! ¡Tengo mie-

do!»), que tiene el privilegio ontológico y epistémico de clasificar al otro, la esquemata corporal se pulveriza y cede a la esquemata racial epidérmica. Fanon nos dice que no podía reir ante su experiencia con el niño aterrorizado al verlo en una calle de París, porque sabía que hay leyendas, cuentos, historias y, sobretodo, historicidad en la construcción de los cuerpos negros. El negro es construído como responsable por su cuerpo, su raza y sus ancestros. Es sometido a un examen objetivo, sobre sus características étnicas. Los cuerpos negros están abatidos por leyendas, historias, y cuentos de canibalismo, deficiencia mental, fetichismo, defectos raciales, barcos de esclavos, etcétera.

Para Fanon, la alienación/colonización de los negros no es reducible al plano individual. La lucha decolonizadora de los negros se efectúa simultáneamente contra dos niveles: el nivel psíquico individual y el nivel macro estructural de los procesos sociales. El asunto es ver cómo históricamente se constituyen o fusionan uno con el otro. Esto tiene implicaciones fundamentales en el plano político. Cualquier liberación unilateral que privilegie solamente uno de los niveles es incompleta, y el error más grave es creer en su automática interdependencia, es decir, creer que resolviendo un nivel automáticamente se resuelve el otro (materialismo reduccionista de ciertos marxistas o psicologismo reduccionista de ciertos psicoanalistas). Para Fanon, comprender la realidad del negro requiere de una comprensión de la totalidad del proceso de dominación y explotación: tanto a nivel estructural como a nivel de la subjetividad se requiere proveer de soluciones en ambos planos. No se pueden desconectar los procesos económicos del racismo, aún cuando se trate de los proletarios blancos frente a los proletarios negros como en Sudáfrica. Si los trabajadores blancos pobres son racistas, no es porque exista algún complejo psicológico sino porque las estructuras sociales mismas son racistas. Para Fanon, todas las formas de explotación se parecen unas a otras en su pretensión de buscar las formas de su necesidad en algún edicto bíblico, esencializando y mistificando los problemas sociales como si fueran características ancestrales intrínsecas a los individuos y sus culturas.

Pero lo más perverso es que el europeo no se conforma con rechazar al negro de las colonias ignorándolo, sino que repudia al que él ha construído a su propia imagen y semejanza. Un negro criado en Europa y europeizado no entiende a los otros negros, mientras que los blancos no lo entienden a él. Para el europeo, «eres un negro pero piensas y actuas como un europeo. Tú pareces negro pero no eres suficientemente salvaje. Eres civilizado como los europeos. De manera que eres como uno de nosotros pero no suficientemente». Así que para el negro el «otro» es el blanco y el ser aceptado por el blanco nunca ocurre con plenitud; de ahí su autorrechazo afectivo producido por una neurosis de abandono. El propósito de la intervención de Fanon es generar un encuentro mas saludable entre blancos y negros, haciendo entender a éstos últimos los elementos psicológicos que son producto de

su inferiorización social, y por medio de ello hacer entender a los blancos los elementos psicológicos que son producto de su «superiorización». La estructura neurótica de los individuos es la elaboración, formación y erupción dentro del ego de los conflictos que emergen en parte producto de la sociedad y en parte producto de la forma puramente personal, en que los individuos reaccionan a estas influencias. En el momento en que los negros aceptan subjetivamente la jerarquía racial de los europeos, la solución que se deriva es querer convertise en blanco. Pero para Fanon hay otras soluciones a este asunto e implican la reestructuración y transformación radical del mundo.

El problema del colonialismo implica no solamente la interrelación de condiciones históricas objetivas, sino también las actitudes y acciones humanas frente a estas condiciones. El complejo de inferioridad en los pueblos colonizados no es una característica intrínseca, esencialista, ahistórica, interna a la cultura y la psíquis de los individuos de dichos pueblos que precede a las relaciones coloniales, como Fanon le critica a Mannoni, sino que son el resultado de una relación histórica de dominación y explotación capitalista-colonial.

Para Fanon el contexto histórico es fundamental. «No vengo con verdades atemporales», nos dice ya desde la tercera oración del libro. En Fanon, todos los problemas humanos tienen que ser considerados desde el punto de vista del tiempo. Los problemas sociales tienen que ser situados en el contexto histórico de las relaciones de poder del mundo que habitamos. Sitúa su conocimiento en relación con la experiencia colonial de los negros de las Antillas francesas y no tiene pretensión de universalizarlo a la experiencia de todos los negros del mundo. Sin embargo, insiste que analizando a los negros antillanos se puede ampliar el campo de la descripción e incluir paralelismos con todos los pueblos colonizados. De manera que aunque las conclusiones del estudio están enfocadas en relación a las Antillas francesas, nos dice que no ignora el hecho de que estos patrones de comportamiento se repiten en cada pueblo que ha sido sujeto a la colonización del hombre blanco. Este movimiento de lo particular a lo universal y de retorno a lo particular es lo que le permite hacer conexiones entre el mundo colonial de las Antillas y el mundo colonial en otras partes del mundo.

Para Fanon, la deshistorización del colonialismo y del racismo se ejemplifica en los trabajos de O. Mannoni. Éste atribuye el complejo de inferioridad de los colonizados al hecho de ser grupos de color demográficamente minoritarios dentro de un país con una mayoría de otro color. Sin embargo, Fanon le responde que en Martinica, Sudáfrica y en las colonias europeas, los blancos son una minoría demográfica y ningún blanco ha desarrollado un complejo de inferioridad por ser una minoría demográfica sino que, por el contrario, han desarrollado un complejo de superioridad. Los argumentos reduccionistas demográficos no logran dar cuenta de los com-

plejos de inferioridad y superioridad producidos por un mundo racista colonial. El sentimiento de inferioridad del colonizado está intrínsecamente relacionado con el complejo de superioridad del colonizador europeo. Fanon insiste en que tengamos la valentía de decirlo: es el racista quien crea a su inferior. Mannoni esencializa a los malgaches, los encierra en un círculo cerrado y atribuye el complejo de dependencia a sus ancestros, a una característica tribal, desafiando todo criterio de objetividad, ignorando el hecho de que los malgaches, desde la llegada de los colonizadores en el siglo XIX, han cesado de existir como pueblo independiente. Según el esencialismo colonial de Manoni, dicho complejo de dependencia, intrínseco en la personalidad de los colonizados, es lo que los induce a buscar colonizadores. Este reduccionismo individualista y psicologista termina, de manera perversa, poniendo el acento causal de la colonización en los colonizados mismos, método típico de las ciencias sociales coloniales.

Mannoni anticipa en varias décadas el paradigma de la «cultura de la pobreza» que en la década de 1960 se usó para justificar la pobreza de los negros estadounidenses y las minorías racializadas en Estados Unidos, en virtud de una característica psicologista o culturalista intrínseca a los propios colonizados. Los altos niveles de pobreza de los negros norteamericanos se explicaban porque tenían una patología en sus patrones de comportamiento familiar, donde las familias tienen un solo progenitor, en este caso la madre, y dicha característica se atribuye a un residuo cultural atemporal que proviene de África occidental. Nada sobre el efecto de la esclavitud en la familia negra donde los hijos eran vendidos y los padres separados, o sobre el racismo existente en el presente de la sociedad estadounidense. El nefasto informe presentado al Congreso del senador y profesor de Harvard, Daniel Moyniham, a mediados de la década de 1960 fue el representante de esta posición que transformó en Estados Unidos el discurso racista biológico en un racismo culturalista.

Lo que queríamos de Mannoni, nos dice Fanon, y de Moyniham añadiría yo, era una explicación de la situación colonial que viven los pueblos colonizados y de cómo esta situación afecta sus vidas en el presente. En cambio, ellos miran para otro lado evadiendo este asunto crucial. Para ellos la personalidad del otro es vista como un conjunto de características preexistentes, atemporales, donde los cambios provocados por la reacción y comportamiento de los malgaches ante la llegada de los europeos o los cambios de conducta de los africanos con la llegada como esclavos a norteamérica no se tienen en cuenta. No hay nada que se añada al «todo psíquico originario» de los colonizados, no hay historia, no hay estructuras de dominación. Los colonizados están congelados en estructuras psíquicas atemporales, típicas de lo que Edward Said llamó varias décadas más tarde «orientalismo».

Lo que han olvidado Mannoni o Moyniham es que los malgaches/afroamericanos solos o aislados ya no existen como unidad de análisis, han olvidado que los malga-

ches/afroamericanos existen en relaciones de subordinación con los europeos en el interior de un sistema mundo. La llegada del hombre europeo a Madagascar –o la llegada de africanos como esclavos a Norteamérica– derrumbó no solamente sus horizontes de sentido sino también sus mecanismos psicológicos propios. Fanon insiste en que una isla como Madagascar, invadida de la noche a la mañana por los «pioneros de la civilización» europea, sufrió la pérdida de sus estructuras sociales, culturales y psíquicas básicas. La llegada del hombre blanco a Madagascar produjo una herida imposible de cuantificar. Las consecuencias de la irrupción de los europeos en Madagascar o de los blancos esclavistas en norteamérica no fueron solamente psicológicas. Fueron alteradas las relaciones internas entre la conciencia y el contexto social. Si un malgache o un negro en las Américas han sido inducidos a preguntarse si son un ser humano es porque su realidad como seres humanos en el ámbito socioestructural y psíquico ha sido desafiada con la llegada del hombre blanco.

En otras palabras, Fanon pone de relieve que se comienza a sufrir por no ser blanco en la medida en que el hombre blanco impone un sistema social de discriminación racial sobre el colonizado, que lo convierte en un nativo colonial, le priva de todo valor, de toda individualidad, y encima le dice que es un parásito y que debe asimilarse tan pronto como pueda al mundo blanco. Entonces, la respuesta de muchos colonizados es simplemente pretender a toda prisa hacerse blanco, es decir, hacerse humano por medio de persuadir al hombre blanco de que también él es blanco. Otra respuesta es intentar ser iguales, no como blancos sino como humanos. Pero Mannoni va a decir que la igualdad es imposible de realizar, porque en lo profundo del ser colonizado existe un complejo de dependencia que imposibilita al colonizado el verse como un igual al colonizador. Como dice Mannoni: «No todos los pueblos pueden ser colonizados, solamente aquellos que experimentan esta necesidad de dependencia [...] Donde quiera que los europeos han fundado colonias del tipo que estamos considerando, se puede decir con seguridad que su venida era inconscientemente esperada –incluso deseada– por los pueblos sometidos. Donde quiera que existen leyendas que anuncian la llegada de extraños venidos del mar, cargando grandes regalos con ellos». Es obvio que para Mannoni el hombre blanco actúa obedeciendo a un complejo de autoridad, un complejo de liderazgo, mientras que los malgaches obedecen a un complejo de dependencia. Así todo el mundo está satisfecho y se explican las relaciones de dominación coloniales a partir de estructuras psíquicas culturales que son naturales y atemporales.

Fanon afirma que cuando se plantea la pregunta de por qué el europeo, el extranjero, llamado *«vazaha»* (que quiere decir extranjero honorable en Madagascar), al llegar con sus barcos fue recibido con los brazos abiertos y nunca fue pensado como enemigo, en lugar de explicar estas cosas en términos de humanidad, de buena voluntad, de cortesía, característica básica de lo que Césaire llama «la vieja civili-

zación respetuosa», los académicos nos dicen que esto pasó simplemente porque está inscrito como un jeroglífico en las estructuras psíquicas atemporales –específicamente el inconsciente– de los colonizados que hace que vean en el hombre blanco el amo deseado y esperado por tanto tiempo. El inconsciente naturalizado en estructura atemporal –como explicación causal de la dominación colonial– es una tesis que encontramos con frecuencia no solamente en la sociedad racista, sino en las ciencias sociales coloniales. Ante este reduccionismo psicologista, Fanon propone incorporar los procesos psíquicos dentro del contexto del mundo social y afirma que:

1. Si el paciente sufre de un complejo de inferioridad y debido a esto su estructura psíquica está en peligro de desintegración, el deber del psicoanalista es ayudarle a hacer una ruptura con este proceso y, poco a poco, contribuir a eliminar este deseo inconsciente.
2. Si el paciente está abrumado en tal grado por este deseo de ser blanco, es porque vive en una sociedad que hace su complejo de inferioridad posible, en una sociedad que sostiene su estabilidad a base de perpetuar este complejo, en una sociedad que proclama la superioridad de una raza sobre otra; en la medida en que esta sociedad crea dificultades estructurales raciales para el paciente, se encontrará incrustado en una situación neurótica. Lo que emerge entonces es la necesidad de acción simultánea en el individuo y en el grupo. Como psicoanalista, Fanon dice, tengo el deber de ayudar al paciente a devenir consciente de su inconsciente y a abandonar sus intentos de alucinación de blanqueamiento, pero también tengo el deber de actuar en la dirección de un cambio en la estructura social. Un proceso sin el otro no lleva a ninguna solución social ni individual.

Para Fanon, metodológicamente hablando, el analista social puede escoger entre dos actitudes hacia el sujeto: (1) puede quedar satisfecho con solamente describir a la manera de un anatomista la realidad, porque en sus investigaciones nunca hay un cuestionamiento de sí mismo, sino de los demás; o (2) una vez descrita la realidad, el investigador puede decidir cambiarla. En principio, lo que importa para Fanon no es recopilar datos y conductas, sino encontrar su significado e intervenir políticamente en el ámbito psíquico y estructural para la transformación del sistema social que produce complejo de superioridad en los blancos y complejo de inferioridad en los negros, que produce la dominación y explotación de los segundos por los primeros.

Pasando a las Antillas, Fanon nos dice que el antillano es un hombre crucificado. El medio ambiente, que él no ha formado sino que lo ha formado a él, lo ha ahoga-

do y descuartizado. Habiendo establecido el hecho de que si un paciente negro ha logrado en sueños el deseo de devenir blanco –esto es, ser un ser humano– le demostraría que su neurosis, su inestabilidad, la ruptura de su ego emerge de la ficción racista que lo gobierna, y no como haría el señor Mannoni con los malgaches: «Yo creo que tú simplemente tienes que resignarte a mantenerte en el lugar que se te ha asignado». Fanon, insiste en que jamás diría esto sino lo contrario: «El medio ambiente, la sociedad es responsable de tu delusión». Una vez se ha dicho esto, el resto se deriva por sí mismo y lo que esto significa ya lo sabemos: luchar por el fin del mundo social en que vivimos.

En otras palabras, para Fanon los negros no deben ser más confrontados con el dilema de convertirse en blancos versus desaparecer. Deben ser capaces de reconocer la posibilidad de existir. Si la sociedad crea dificultades para ellos por su color de piel, si en sus sueños se establece que expresan un deseo inconsciente de cambiar de color, el objetivo como psicoanalista no va a ser disuadirlos de esto aconsejándolos que se queden en el lugar que les corresponde. Por el contrario, el objetivo, una vez que sus motivaciones han sido traídas a la conciencia, será ponerlos en la posición de optar por actuar o por mantenerse pasivos con respecto a la fuente real del conflicto, esto es, respecto a la sociedad capitalista-colonial. Para Fanon la respuesta a este dilema es clara: actuar para transformar las estructuras sociales y las relaciones de poder.

Fanon concibe el libro como una intervención político-psicológica, abre el mismo con una declaración acerca de su punto de vista metodológico que podríamos llamar como el método de la «epidermización», y que podríamos resumir como «el adentro es el afuera y el afuera es el adentro vivido diferentemente por un blanco que por un negro en un mundo racista colonial». Sin embargo, al mismo tiempo, Fanon declara que hay que dejar las cuestiones de método a los botánicos y los matemáticos porque hay un punto en que los métodos se devoran a sí mismos. Aquí entra lo que Lewis R. Gordon (2007), filósofo fanoniano, ha llamado «decadencia disciplinaria». La decadencia se produce cuando los métodos disciplinarios evaden/mistifican el análisis de la realidad social para salvar el método de la disciplina académica, en lugar de subsumir el método en el análisis de la realidad. De ahí el desprecio de Fanon por las metodologías disciplinarias que solamente buscan reproducir sus propios cánones disciplinarios coloniales en lugar de servir a los procesos de liberación decoloniales. Es el mundo colonial, el mundo que ha creado la teoría seudo-científica de que el negro es un estadio en la lenta evolución entre el mono y el «hombre», es el que hay que transformar radicalmente. Parafraseando a Marx se pregunta cómo podemos ser sordos e indiferentes ante aquella voz que corre a través de la historia y que nos dice que «de lo que se trata no es de interpretar el mundo, sino de transformarlo».

Colonialidad lingüística y racismo epistemológico

Hablar no es un acto neutral en este mundo occidental capitalista/patriarcal moderno/colonial. En la colonialidad lingüística global hay una jerarquía donde las lenguas europeas son la cima de la superioridad y la civilización, inferiorizando todas las otras lenguas del mundo. Para Fanon, hablar significa usar un lenguaje que es equivalente a asumir una cultura y el peso de una civilización. Cada dialecto es una manera de pensar. Hablar un lenguaje es asumir un mundo, una cultura. La lengua de un ser humano posee el mundo expresado e implicado por su lenguaje. El dominio de un lenguaje provee un poder simbólico fundamental. El negro de las Antillas que quiere llegar a ser blanco será blanqueado en proporción directa a obtener un mayor dominio del instrumento cultural que representa el lenguaje del colonizador. En un mundo occidentalizado y eurocentrado el axioma de la educación colonial es: «a mayor educación, mayor el complejo de inferioridad». El problema que confrontan los negros en un mundo racista colonial blanco es que serán proporcionalmente más blancos, es decir, estarán más cerca de ser realmente un «verdadero ser humano» y salir de su «animalidad» en proporción directa a su dominio de las lenguas europeas. Todo pueblo racialmente colonizado, es decir, todo pueblo a quien en su alma se ha sembrado un complejo de inferioridad por medio de la muerte y el sepultamiento de su cultura local originaria, se encuentra cara a cara con el lenguaje imperial de la nación civilizadora colonial. El colonizado es elevado sobre el estatus de la jungla en proporción directa a su adopción de los estándares culturales del país colonizador. Un negro que domina la cultura y la lengua del colonizador es visto por los otros blancos como un negro blanqueado otorgándosele estatus o título de «blanco honorario». Se hace más blanco en la medida en que renuncia a su jungla, a su negritud, a su lengua no europea, a su epistemología no occidental.

En las Antillas, como en la Bretaña, coexiste un diaIécto junto a la lengua francesa. Pero para Fanon sería un error hacer equivalente ambas experiencias coloniales. Los bretones, a diferencia de los antillanos, no se consideran ni son construídos como racialmente inferiores al pueblo francés. Los bretones no han sido «civilizados» por el hombre blanco. El caso de los bretones es colonialismo sin colonialidad (sin jerarquía racial en el ámbito social y epistemológico), mientras el caso antillano es colonialismo con colonialidad, con racismo, con inferiorización racial (véase Quijano, 2000, para la diferenciación entre colonialismo y colonialidad ya anticipada por Fanon en este libro).

Fanon nos dice que en el mundo colonial la medida de humanidad la define la distancia o cercanía al hombre blanco. De ahí que los negros sean infantilizados, es decir, vistos como una etapa premoderna, primitiva, inmadura de la humanidad. El

negro es visto como alguien que no habla sino que balbucea, lo cual lo infantiliza y lo hace más cercano a los niños. Las estructuras de inferiorización racial y su epidermización (internalización) por los sujetos colonizados mismos es constitutivo de la experiencia de los negros en un mundo colonial blanco. Al extranjero europeo en Francia se le reconoce cultura, un país y hasta puede llegar a ser abogado o ingeniero. Pero a un negro no se le reconoce cultura, ni civilización ni un largo pasado histórico. Pertenece a los «pueblos sin historia» de Hegel. El hombre negro está obligado a ser un buen «negrito». Una vez esto está asumido, lo demás está socialmente derivado: la víctima eterna de una esencia, una apariencia fijada desde la exterioridad del mundo blanco de la cual los negros no son responsables.

De ahí la ansiedad que experimentan muchos intelectuales negros por probarle a toda costa al mundo blanco la existencia de una civilización negra. Pero para Fanon la estrategia de asimilarse por medio de la lengua, la filosofía o demostrando que el negro es también inteligente, no salva a nadie, es hacerse cómplice de las premisas del pensamiento racista hegemónico. Si la filosofía y la inteligencia han sido invocados para proclamar la igualdad de los negros, ellas también han sido invocadas para justificar el exterminio de otros seres humanos aludiendo a su falta de racionalidad y, por tanto, a su animalidad. Desde el punto de vista adoptado por Fanon, no hay un «problema negro». Él se opone a esta caracterización que internaliza de manera unilateral en los negros su situación de inferioridad social. Pero nos dice que si hubiera que usar este lenguaje, en todo caso, lo que existe es un problema que es accidentalmente (nunca esencialmente) blanco. Fanon insiste en que el problema se remite no a una esencia racial de las personas, sino a un sistema de dominación y explotación capitalista colonial/racista que opera al mismo tiempo en el plano psicológico y económico.

De manera que es entendible que la primera acción de un negro sea una reacción, y como el negro es apreciado en términos de cuán asimilado esté al blanco, es también comprensible porqué el negro recién llegado de Francia a las Antillas se expresa solamente en francés negando el uso del creole. El negro quiere enfatizar la ruptura que ha ocurrido entre su mundo de inferioridad colonial y el nuevo mundo de superioridad francesa que se le abre al migrar a Francia. Fanon lapidariamente señala que dondequiera que hay falta de entendimiento entre sujetos colonizados frente al hombre blanco, hay ausencia de juicio: «Dios es blanco, no puede ser negro. Blanco es ser rico, bello e inteligente». Es por el sentido de inferioridad que el negro aspira a ser admitido por el mundo blanco. El negro esclavizado en su inferioridad y el blanco esclavizado en su superioridad, ambos se comportan de acuerdo a una orientación neurótica. Para el negro se trata de escapar de su individualidad, liquidando su propia presencia, expresando una obsesión neurótica por ser aceptado y asimilarse al blanco que muchas veces raya en el delirio.

El racismo europeo, los migrantes y los problemas de «objetividad»

Hoy día existe un viejo debate donde los imperios se jactan de tener el mejor modelo de integración de migrantes/minorías/otredades y acusan al imperio con el cual compiten de tener el peor modelo. Después de los atentados de julio del 2005 en Londres, los intelectuales y la clase política francesa dedicó página tras página en la prensa a denunciar el fracaso del «modelo multiculturalista británico». Unos meses mas tarde, durante los levantamientos de las minorías en las *banlieues* de Francia en noviembre del 2005, los intelectuales y la clase política británica les devolvieron la misma píldora a los franceses con denuncias del «modelo republicano francés». Dije antes «viejo debate» porque lo mismo ocurría en el Caribe durante los siglos XVIII y XIX. Cada imperio se jactaba de ser el «amo de esclavos más humanitario» y acusaban al imperio contrincante de ser los peores esclavistas. Afirmaciones como éstas se repiten hoy día en el trato dado a las minorías y a los migrantes en las metrópolis, perdiendo de vista que con independencia de la estructura de los modelos de integración, éstos serán incompletos y corruptos si no se produce una superación del problema del racismo. Sea el modelo republicano o el modelo multicultural, ninguno funciona debido al racismo colonial imperante en los centros metropolitanos del sistema-mundo. El racismo es como un virus que corrompe todo lo que toca.

Fanon insiste en que los que toman como su responsabilidad el trabajo de describir el colonialismo no deben olvidar una cosa: que es utópico tratar de comparar en que forma un tipo de comportamiento inhumano difiere de otro tipo de comportamiento inhumano. Para Mannoni, a quien Fanon critica sin descanso en el libro, Francia es incuestionablemente uno de los países menos racistas del mundo, dado que Mannoni sostiene que los negros franceses deberían sentirse complacidos porque sus congéneres en Estados Unidos están peor. Pero Francia es una sociedad racista. El inconsciente colectivo de Francia reproduce el mito del negro malo e inferior. Fanon pregunta: ¿existe alguna verdad en decir que hay una diferencia entre un racismo y otro? ¿No muestran todos los racismos el mismo colapso, la misma bancarrota de la civilización europea y de sus estructuras sociales? Fanon insiste en afirmar de una vez por todas el siguiente principio: una sociedad es racista o no es racista. Hasta que la evidencia no pruebe lo contrario, una serie de problemas van a tener que dejarse de lado. Decir cosas como que «el norte de Francia es menos racista que el sur», que «el racismo es consecuencia de los sectores populares y por lo tanto no tiene nada que ver con las clases dominantes», que «Francia es uno de los países menos racistas del mundo» son, para Fanon, el producto del propio racismo imperante que produce personas incapaces de pensar sosegadamente.

Pero para Fanon las respuestas a estos dilemas no es producir conocimientos objetivos y neutrales en el sentido de las ciencias sociales coloniales cartesianas; pero tampoco sostiene la idea de que sólo el que sufre tiene acceso privilegiado al conocimiento de una relación de poder. Nos dice: «Sinceramente creo que una experiencia subjetiva puede ser entendida por los demás, y no me daría ningún placer anunciar que el problema de los negros es mi problema exclusivo y que solamente un negro puede estudiarlo. Pero me parece que el señor Mannoni no ha intentado ponerse él mismo, en la posición desesperada de una persona de color frente al hombre blanco». Fanon insiste en el aspecto metodológico de situarse epistémicamente (aunque sea imposible situarse socialmente) en la posición geopolítica y corporal del otro oprimido en una relación de dominación, para poder producir conocimientos relevantes y adecuados a la transformación de la realidad. Fanon nos dice que en este libro se ha propuesto transmitir la miseria que viven los negros: física y afectivamente. Y añade: «No me he propuesto ser objetivo. Aparte de que eso sería deshonesto: no es posible para mí ser objetivo». Es decir, que para Fanon no es posible que nadie sea objetivo, pues la objetividad en el sentido de neutralidad es un mito eurocéntrico. Esto no quiere decir que no se pueda ser objetivo en el sentido de producir un conocimiento que sirva y sea relevante y adecuado a la liberación y descolonización del mundo. Pero aquí el concepto de objetividad rompe con la noción cartesiana de neutralidad o de pensar desde el «ojo de Dios». «Objetivo» es un conocimiento que se produce acerca de la realidad desde el punto de vista, desde la geopolítica del conocimiento y la corpopolítica del conocimiento, de aquellos que intentan transformarla más allá de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Fanon añade que la ontología, una vez que finalmente se admite que deja la existencia de lado, no nos permite entender el ser de los negros pues en el mundo blanco ellos pertenecen al no-ser, a los «condenados de la tierra». Pues no solamente los negros tienen que ser negros, sino que tienen que ser negros en relación con el hombre blanco, con los «afortunados de la tierra». Los negros no tienen ninguna resistencia ontológica frente al hombre blanco. De la noche a la mañana, los negros han cedido el marco de referencia epistemológico dentro del cual pueden existir por sí mismos: su metafísica, sus conocimientos otros, o menos pretenciosamente, sus costumbres y las fuentes en que están basadas, fueron eliminadas porque estaban en conflicto con la civilización blanca occidental. El proceso colonial ha destruído la epistemología no occidental y su mundo ontológico propio, siendo éstos inferiorizados y sometidos al mundo ontológico blanco y su marco epistemológico categorial occidental. Las epistemologías no occidentales son igualmente inferiorizadas junto a los cuerpos negros. «El negro es un animal», «el negro es malo», «el negro es malintencionado», «el negro es feo» y «sus conocimientos son superticiones sin validez en la realidad». «Los negros son salvajes, brutos, analfabetos». No es posible hacer ex-

cepción alguna por mucho que tengan maneras refinadas, conocimientos de literatura, o entiendan la teoría cuántica. El negro es odiado, rechazado, detestado, marginado por pertenecer a toda una raza. Para Fanon, estamos frente a algo que no es razonable, que no es racional, que no es negociable. Y añade que si los psicoanalistas dicen que no hay nada más traumático para un niño que su encuentro con lo racional, de la misma manera para un hombre cuyo instrumento es la razón no hay nada que provoque más neurosis que el contacto con la sinrazón.

La biología y los científicos demuestran que el hombre negro es un ser humano. Desde un punto de vista abstracto, los negros son considerados seres humanos con el corazón en el lado izquierdo como cualquier otro ser humano. Pero –sentencia Fanon– en ciertos puntos el hombre blanco y su civilización se mantienen inmóviles.

La familia y las estructuras psíquicas

Fanon hace observaciones metodológicas muy importantes con respecto a la relación entre la estructura familiar y la estructura psíquica. Nos dice que en Europa hay una estrecha conexión entre la estructura familiar y la estructura de la nación. La militarización y centralización de la autoridad en un país automáticamente envuelve el resurgimiento de la autoridad del padre. En Europa y en cada país caracterizado como civilizado o civilizándose, la familia es un microcosmo de la nación. Cuando el niño blanco sale de la sombra de sus padres, se encuentra a sí mismo una vez más entre las mismas leyes, los mismos principios, los mismos valores que marcan una continuidad entre los valores que aprende en la estructura familiar y los valores de la vida extrafamiliar. No hay discontinuidad entre la vida de la familia y la vida de la nación. Lo mismo ocurre con sociedades no occidentales que no han sido sometidas al proceso de colonización. Pero observamos lo contrario entre las personas de color en el mundo racista colonial, es decir, una discontinuidad entre las relaciones familiares, con sus principios y sus valores, y las relaciones sociales extrafamiliares. Un negro con una niñez normal, habiendo crecido en una familia normal, se convertirá en anormal al menor contacto con el mundo blanco, generando una neurósis social entre los valores aprendidos en el mundo familiar negro y la inferiorización que produce el mundo blanco extrafamiliar.

Transformando el concepto de Jung, Fanon nos dice que la «conciencia colectiva» es blanca. Nos pone de ejemplo cómo Tarzán y otros relatos del hombre blanco para niños blancos, son leidos por niños negros en las colonias. El niño negro vive la fantasía de un explorador, un aventurero, un misionero que confronta el peligro de ser comido por los negros. El niño negro, a quien en la escuela se le repite una y otra vez «nuestros ancestros los galos», se identifica con el hombre blanco, el

explorador, el importador de civilización que trae la verdad a los salvajes: toda una verdad blanca. Se produce entonces una identificación, es decir, el niño negro subjetivamente adopta la actitud del hombre blanco. Aludiendo a su experiencia antillana, Fanon, nos dice que poco a poco podemos observar en el niño antillano la cristalización y formación de una actitud y de una manera de pensar que son esencialmente blancas. Cuando en la escuela Fanon tenía que leer historias de salvajes contadas por el hombre blanco, él siempre pensaba en los senegaleses. Nos dice que durante su niñez dedicaba largas horas a hablar acerca de las supuestas costumbres de los salvajes senegaleses. En lo que se decía, había una falta de conciencia que era paradójica porque el antillano no se piensa a sí mismo como negro, sino como antillano. Los negros, para los antillanos, viven en Africa. Subjetivamente, intelectualmente, los antillanos se comportan como el hombre blanco siendo ellos mismos negros. Aprenden que son negros cuando van a Europa o entran en contacto con europeos y escuchan la palabra negro mencionada. Así es como reconoce que la palabra lo incluye tanto a él como al senegalés. Seguidamente, Fanon concluye que deben crearse revistas especiales para los niños negros, canciones para los niños negros y publicarse libros de historia especiales para ellos, al menos en los grados de la escuela primaria. Hasta que no haya evidencia de lo contrario, si hay traumatismo esto ocurre durante la niñez y se puede evitar ofrenciendo literatura hecha para niños negros. El joven antillano es un francés llamado todo el tiempo a vivir con compatriotas blancos con conciencia de blanco siendo al mismo tiempo rechazado por el mundo blanco.

De esta experiencia del niño negro en un mundo colonial blanco, Fanon cuestiona el psicoanálisis y se pregunta en qué medida las conclusiones de Freud o de Adler pueden ser aplicadas al esfuerzo de comprender la perspectiva del mundo de los sujetos de color. La tarea del psicoanálisis es comprender los patrones de comportamiento dados, dentro del grupo específico representado por la familia. Cuando el problema es una neurosis experimentada por un adulto, la tarea del analista es desvelar en la nueva estructura psíquica una analogía con ciertos elementos de la infancia, una repetición, duplicación de conflictos que deben su origen, esencialmente, a la constelación familiar. En cada caso, el analista se aferra al concepto de familia como una «circunstancia y objeto psíquico» (Lacan). Aquí, sin embargo, la evidencia es particularmente más compleja cuando incorporamos la experiencia del negro en un mundo blanco. La familia blanca es el agente de cierto sistema. La sociedad es la suma de todas las familias en ella. La familia es una institución que prefigura una institución más amplia: el grupo social o nacional. La familia blanca es el taller en el cual se forma y se entrena para la vida en sociedad a los individuos. Citando a Joachim Marcus, Fanon nos dice que la estructura familiar es internalizada en el superego y proyectada en el comportamiento político y social.

Mientras se quede entre su propio grupo, el niño negro sigue el mismo curso que el niño blanco. Pero si va a Europa o si se confronta con el mundo blanco en la sociedad colonial, va a tener que revalorizar todo su ser, toda su existencia. El negro antillano en Francia, que es su país, se siente diferente al resto de la gente. Uno puede oir el comentario: el negro se hace a sí mismo inferior. Pero la verdad es, enfatiza Fanon, que el negro es hecho, producido como inferior. El joven antillano es un francés llamado constantemente a convivir con compatriotas blancos. La familia antillana para todo propósito práctico no tiene conexión con la estructura nacional francesa o europea. El antillano vive socialmente una neurósis al tener que decidir entre su familia o la sociedad europea; en otras palabras, el individuo negro que experimenta movilidad en la sociedad blanca y civilizada tiene que rechazar a su familia negra y «salvaje» en el plano de la imaginación, de acuerdo con la *Erlebnisse* [experiencia] de su niñez. Si en el esquema de Marcus la institución de la familia socializa al individuo en las reglas de y para servir a la sociedad, en la experiencia negra en un mundo blanco, el individuo se encuentra empujado en dos direcciones opuestas entre la familia y la sociedad, mientras la estructura familiar es relegada al Ello. Fanon decoloniza el psicoanálisis reubicándolo epistémicamente dentro del contexto fenomenológico de la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento de un negro en un mundo blanco. Pero podría objetarse que Fanon está describiendo un fenómeno que es universal. A esto Fanon responde que esta crítica va en la dirección equivocada, porque para el negro existe un mito social que tiene que confrontar. Un mito sólidamente establecido por el mundo blanco. El negro no sabe del mito mientras su existencia se limite a su propio medio ambiente entre otros negros. Pero el primer encuentro con el hombre blanco le oprimirá con todo el peso de su negritud.

El negro es reducido a sus genitales, a un pene. El hombre blanco está convencido de que el negro es una bestia; si no es el largo de su pene, es la potencia de su sexualidad lo que le impresiona. Cara a cara con este hombre que es «diferente de él», el blanco necesita defenderse. En otras palabras, necesita personificar al Otro. El Otro se convertirá en la mayor de sus preocupaciones y deseos.

Contra los argumentos universalizantes del negro en Sartre, encontramos la crítica hecha por Michel Cournot que dice que hacen falta análisis más particularizados de la historia colonial, nacional y local diversa de la situación colonial y no subsumir a los negros en un universalismo abstracto. Fanon acepta esta crítica pero seguidamente añade: en la situación universal del negro hay una ambiguedad que es resuelta en la existencia concreta. Esto lo situa al lado del judío. Contra todos estos argumentos particularistas, subraya el hecho de que dondequiera que va, el negro sigue siendo un negro. El racismo antinegro es un fenómeno universal del sistema mundo capitalista colonial. Si el niño blanco no tiene contacto directo con negros, lo tiene indirectamente a través de la literatura colonial sobre el negro: orgánica-

mente inferior, en la jungla, próximo a la naturaleza. De ahí la doble experiencia de los negros en el mundo occidental colonial entre su estructura familiar y el mundo blanco extrafamiliar. En la primera aprende que es un ser humano como cualquier otro, mientras que en la otra aprende que es inferior y está más cercano al mundo animal. Es en esta encrucijada que emerge la doble conciencia de los negros de la que hablaba el sociólogo afroamericano W. E. B. Dubois (2003) desde 1901.

Negrofobia y judeofobia

El negro es un objeto fobogénico, un estímulo a la ansiedad entre los blancos. La fobogénesis negra está generalizada en diversos pacientes blancos en Francia que Fanon, como psicoanalista, ha atendido. Nos dice que muchas veces se olvida que la neurósis no es un elemento universal de la realidad humana o naturaleza humana, porque el de Edipo es un complejo que está muy lejos de existir entre los negros y no precisamente por la estructura matriarcal de la que habla Malinowski. Señala que sería relativamente fácil para él demostrar cómo el 97 por 100 de las familias de las Antillas francesas no pueden producir una neurosis edipal. Para Fanon toda neurosis, cada manifestación anormal, cada problema afectivo en un antillano es el producto de su situación sociocultural. En otras palabras, hay una constelación de postulados, una serie de proposiciones que lenta y sutilmente –con la ayuda de libros, periódicos, escuelas y sus textos, publicidad, películas, radio (televisión)– van penetrando en la mente formando la visión que uno tiene del grupo al que uno pertenece. En las Antillas esa visión del mundo es blanca porque no existen voces negras. Cuando un negro entra en contacto con el mundo blanco, un cierto proceso tiene lugar. El hombre negro deja de comportarse como una persona accional y el objetivo de su conducta será el Otro (es decir, el hombre blanco), pues solamente el Otro puede valorizarlo, esto es, al nivel ético otorgarle autoestima.

Pero hay algo más que señala Fanon: el negro es un «objeto» fobogénico. ¿Qué es la fobia? Citando a Hesnard nos dice que la fobia es una neurósis caracterizada por la ansiedad temerosa hacia un objeto (en el sentido amplio del término, que incluye cualquier cosa fuera del individuo) o de una situación. El objeto tiene que tener ciertas características que despierten temor y repulsión. El objeto está sobredeterminado por la estructura psíquica del fóbico. Tiene que evocar algún afecto en el paciente. La fobia es la presencia latente de este afecto en la raíz de su mundo. El objeto no tiene que estar presente, es suficiente que exista en algun lugar, que sea una posibilidad, para que sea fetichizado de intenciones malignas y de atributos maléficos. En el fóbico, el afecto tiene prioridad y desafía todo pensamiento racional, pues es una persona gobernada por las leyes de la lógica prerracional y afectiva: mé-

todos de pensamiento y sentimiento que se remontan a la edad en que tuvo la experiencia que desestabilizó su seguridad. Siguiendo a Marcus, Fanon nos dice: es la actitud la que crea el contenido y no el contenido el que crea la actitud.

Todo antisemita es inevitablemente un antinegro, afirma una y otra vez Fanon a través del texto. Con agudos y muy sutiles análisis, Fanon señala que en la persona «racial-fóbica» (palabra mía, no de Fanon), el judío es temido por su intelecto, mientras el negro es temido por su sexo. Si el judío roba el país, el negro roba las mujeres. El negro simboliza peligro biológico (hay que castrarlo), el judío representa peligro intelectual (hay que esterilizarlo). Cada ganancia intelectual requiere una pérdida en potencia sexual. El hombre blanco «civilizado» retiene un deseo irracional hacia la época en que podía tener licencia sexual libre: escenas orgiásticas, violaciones incastigables, e incesto sin represión. Proyectando sus propios deseos sobre los negros, el hombre blanco se comporta como si el negro realmente tuviera estos deseos irracionales. Cuando se trata de los judíos el problema es claro: es sospechoso porque quiere poseer riqueza u ocupar posiciones de poder. Pero el negro en el imaginario blanco ha sido fijado en los genitales. Dos peligros en la fobia racial del hombre blanco: el intelectual simbolizado por el judío y el sexual simbolizado por el negro. El negro es solamente biología, pues los negros son animales, andan desnudos y solamente Dios sabe lo que hacen. De manera que quien dice violación sexual, dice negro...

El inconsciente colectivo como imposición irreflexiva de la cultura

La civilización europea contiene en el centro de lo que Jung llama el inconsciente colectivo, un arquetipo, un mito: una artillería de expresiones y narrativas negativas acerca del salvaje incivilizado, del negro que duerme dentro de cada hombre blanco. Jung localiza el inconsciente colectivo en la materia cerebral heredada. Pero para Fanon, corrigiendo a Jung, el inconsciente colectivo no tiene nada que ver con los genes sino que es pura y simplemente la suma de los prejuicios, mitos, actitudes colectivas de un grupo dado como resultado de una producción sociocultural. La acusación de Fanon a Jung es haber confundido instinto y hábito. Desde un punto de vista filosófico, se trata del viejo problema acerca del instinto vs. el hábito: el intinto es innato, invariable, específico; el hábito es adquirido. En la perspectiva jungiana, el inconsciente colectivo está determinado por la estructura cerebral, donde los mitos y los arquetipos son permanentemente engranados en la raza. Para Fanon éste no es en absoluto el caso. El inconsciente colectivo es cultural, adquirido, aprendido. No se trata de ser esencialista y reivindicar que el inconsciente colectivo blanco sea distinto del inconsciente colectivo de los negros y reducir ambos a los genes.

Esto sería equivalente a reproducir la lógica reduccionista racista. Fanon pone como ejemplo el caso de René Maran, escritor y Premio Gouncourt de literatura en 1921. Maran es un negro criado en Francia que ha «respirado» y «comido» los mitos y prejuicios de la Europa racista y asimilado el inconsciente colectivo de Europa. Fanon nos dice que René Maran siendo negro puede ser capaz de expresar odio hacia los negros. En Europa, el hombre negro es símbolo de maldad y este racismo antinegro puede ser absorbido lo mismo por un blanco que por un negro. «El torturador es un hombre negro», «Satanás es negro», «el negro es sucio», sea suciedad física o suciedad moral. Existe un número vasto de expresiones que hacen del hombre negro el equivalente de pecado y que son el resultado del inconsciente colectivo racista europeo. En el inconsciente colectivo del *homo occidentalis,* el negro simboliza la maldad, el pecado, el condenado, la muerte, la guerra y el hambre. Todas las aves de rapiña son negras. Fanon indica que mientras uno no sea capaz de entender esto, estará condenado a hablar en círculos sobre el «problema negro». En Europa, esto es, en cada país civilizado o civilizándose, el negro es símbolo de pecado. El arquetipo con el valor más bajo está representado por el negro. Vivimos en un mundo racista antinegro donde la figura más baja es ser negro.

En Martinica, donde el inconsciente colectivo lo hace un país europeo, se reproducen todos los prejuicios del racismo antinegro. De manera que el inconsciente colectivo no es dependiente de la herencia cerebral como sostiene Jung. Es el resultado de lo que Fanon llama la «imposición irreflexiva de la cultura». El negro colonizado se toma a sí mismo como un objeto capaz de asumir el peso del pecado original, de verse como inferior y como culpable de todos los males. El hombre blanco escoge al hombre negro para esta función y el hombre negro blanqueado epistémicamente también escoge al hombre negro. El negro antillano es el esclavo de una imposición cultural. El negro es en todo el sentido de la palabra la víctima de la civilización blanca. Para retornar a lo psicopatológico, nos dice Fanon que el negro vive una ambigüedad que es extraordinariamente neurótica. Por lo tanto, no hay razón para sorprenderse cuando un antillano expresa las mismas fantasías que los europeos por que los antillanos comparten el mismo inconsciente colectivo que los europeos. Un antillano es hecho, producido como blanco por el inconsciente colectivo y por la totalidad de los mecanismos de individuación. El color de la piel, del cual no hay ninguna mención en Jung, es negro y todas las inhabilidades del entendimiento nacen de este grave error. La conciencia moral implica una escisión, una fractura de la conciencia entre una parte blanca y una parte opuesta que es negra. Para lograr una conciencia moral en la sociedad blanca es esencial que la parte negra y oscura desaparezca de la conciencia. De ahí que el negro siempre esté en combate con su propia imagen. El negro antillano en virtud del tránsito ético de reconocerse como negro siente (como resultado del inconsciente colectivo) que es negro

en la medida en que es malévolo, torpe, malicioso, instintivo. Todo lo opuesto a estos modos de conducta negra es equivalente a ser blanco. Fanon señala que el inconsciente colectivo debería ser reconocido como la fuente de la negrofobia en las Antillas. En el inconsciente colectivo, negro es igual a feo, pecado, oscuridad, inmoralidad. En otras palabras, negro es quien es inmoral. Si ordeno mi vida como un hombre moral, simplemente no soy negro. De ahí la costumbre martiniquense de decir que un hombre que no vale nada «tiene un alma negra».

Un auténtico entendimiento de la realidad del negro puede ser alcanzado sólo rompiendo con la cristalizacón cultural del mito acerca de los negros. El punto que Fanon defiende aquí es que el mito del negro puede convertirse en un auténtico factor de alienación. El sentimiento de inferioridad es una característica antillana. No es solamente éste o aquel antillano quien encarna esta formación neurótica, sino todos los antillanos. La sociedad antillana es una sociedad neurótica, una sociedad de «comparaciones». Por lo tanto, el análisis fanoniano pasa del individuo nuevamente a la estructura social. Si hay una mancha, la misma descansa no en el «alma» o la «esencia» del individuo sino más bien en las estructuras sociales y el inconsciente colectivo que las produce, y que se implantan a través de lo que Fanon llama la «imposición irreflexiva de la cultura».

Fanon nos dice que de acuerdo con Hernard una persona normal es aquella que se libera de la culpa o quién ha logrado no someterse a ella. Cada individuo tiene que descargar la culpa de sus bajos impulsos en un genio maligno que es aquel definido por la cultura a la cual pertenece. Hemos visto que el genio maligno de la cultura europea es el negro. El genio maligno es el chivo expiatorio de todos los males. El chivo expiatorio de la sociedad blanca –que está basada en mitos de progreso, civilización, liberalismo, educación, ilustración, refinamiento– será precisamente la fuerza que se opone a su triunfo y a la expansión de estos mitos. Esta fuerza de oposición brutal es suplida por el negro.

De lo dicho hasta ahora se puede concluir lo siguiente: el deseo de hacerse blanco por medio del matrimonio con un/a blanco/a o de convertirse cultural y epistémicamente en blanco es constituído por este inconsciente colectivo que produce un complejo de inferioridad a través de mecanismos de individuación que genera afectos y subjectividades en los negros propios del imaginario racista blanco. Si ser negro es símbolo de salvajismo y subhumanidad, si el ser humano es equivalente a ser blanco, entonces para que un negro llegue a ser un humano tiene por necesidad que convertirse en blanco. Es normal, por consiguiente, que los antillanos sean antinegros, pues a través del inconsciente colectivo eurocentrado han tomado los arquetipos pertenecientes a los europeos. De manera que el problema es el siguiente: contrario al sentido común, no existe un «problema negro» sino que lo que existe es el «problema del racismo».

Una vez finalizada la expansión colonial europea en el mundo, este imaginario racista se reproduce hoy día lo mismo por un blanco que por un negro o por cualquier pueblo no occidental. Pero no hay duda de que dada la jerarquía de poder de la supremacía blanca/europea/occidental en el sistema-mundo, son los grupos dominantes en la jerarquía etno-racial los que obtienen los privilegios y los recursos materiales del racismo en el mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. Concluye Fanon: el desastre del hombre de color descansa en el hecho de que ha sido esclavizado, inferiorizado. El desastre y la deshumanización del hombre blanco descansan en el hecho de que en algún lugar ha matado a un ser humano. Esta organización racional de la deshumanización es precisamente la epistemología blanca, el racismo epistemológico que le da un marco explicativo teórico a la sin-razón de la razón blanca y a la cosificación de los seres humanos inferiorizados racialmente en la jerarquía etno-racial global.

Soluciones

Siguiendo a Aimé Césaire, Fanon nos dice que la civilización europea y sus mejores representantes son responsables del racismo colonial. Hitler sigue vivo en el trabajo forzado de los africanos, en el encarcelamiento masivo de jóvenes negros en los Estados Unidos, en el insulto/persecusión/ maltrato a un judío/un negro/un árabe, en la deportación de inmigrantes, en las matanzas producidas por la invasión norteamericana y europea en Iraq y Afganistán, en los torturadores israelíes y estadounidenses, en los muros y las matanzas de Israel en Palestina y el Líbano, en los regímenes árabes/africanos/latinoamericanos/asiáticos cómplices de la dominación y explotación de sus pueblos, etc. Nos han mentido, sentencia Fanon, Hitler no ha muerto, sigue vivo. Los europeos antes de ser sus víctimas fueron cómplices del nazismo, lo toleraron, lo exoneraron, cerraron sus ojos ante él, lo legitimaron porque hasta ese momento era empleado y todavía hoy día es empleado contra los pueblos no europeos. Cada ciudadano de una nación es responsable de los crímenes cometidos en nombre de esa nación. No hay neutralidad. La pasividad ante la injusticia es cómplice de la misma. El hombre blanco busca evadir su responsabilidad por medio de lo que Fanon llama la «distribución racial de la responsabilidad», es decir, proyectando en los otros, en las víctimas, la causalidad del problema racial achacándolo a una característica cultural ancestral de los pueblos inferiorizados por el racismo colonial.

Para Fanon, un hombre que inferioriza y maltrata a un hombre o mujer de color y no ve algo dañino en su comportamiento, es porque nunca se ha detenido a pensar. Pero lo importante no es que los negros se eduquen en los términos del

eurocentrismo (el objetivo de la escuela colonial), sino que los negros se liberen por medio de una pedagogía decolonial que los enseñe a no ser esclavos de los propios arquetipos hegemónicos. Estos arquetipos y los colonizadores/colonizados que los repiten son producto de un sistema psicológico-económico. Fichte diría que el yo toma su lugar por medio de oponerse a sí mismo. Sí y no, Fanon le responde. En Fanon, el hombre es un *sí*. Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero ser hombre es tambien ser un *no*. No a la degradación del hombre. No a la explotación del hombre. No a la carnicería de lo que es más humano entre los hombres: la libertad.

En la metafísica fanoniana, el comportamiento del hombre no es solamente reaccional, es también accional. Para Fanon, educar al hombre a ser accional, preservando en todas sus relaciones los valores básicos que constituyan un mundo humano, es la primera tarea de aquel que, habiendo pensado, se prepara para actuar. En Fanon, los humanos son movimiento hacia el mundo y hacia otros humanos: movimiento de agresión que se encamina hacia la esclavización o la conquista versus movimiento de amor, un regalo del yo, o lo que se llama por común acuerdo una «orientación ética». El hecho es que un amor verdaderamente auténtico, es decir, desear a los demas lo que uno quiere para sí mismo como postulado que unifica los valores permanentes de la realidad humana, envuelve la movilización de los impulsos psíquicos básicos liberados de los conflictos raciales y sexuales producidos por el inconsciente colectivo. El amor auténtico permanecerá inalcanzable hasta que podamos expurgar ese sentimiento de inferioridad en los negros y de superioridad en los blancos. Ser blanco significa poseer belleza y virtud. Cada cual encerrado en su propia peculiaridad, en un grito narcisista de celebración de su propia negritud o blanquitud, no conduce a ningún lugar.

Para Fanon, el problema discutido aquí es temporal, sistémico, o, para decirlo mejor, histórico-estructural. Muchos intelectuales negros buscan una salida al problema encerrándose en el pasado para encontrar una civilización negra que les dé autoestima o buscar barcos de esclavos que les den razones para luchar. Para muchos negros la desalienación será lograda rehusando aceptar el presente como definitivo. Pero subraya Fanon que de ninguna manera se debería derivar el propósito básico de la lucha buscando razones en el pasado de los hombres de color, o dedicar la energía al resurgimiento de una civilización negra injustamente no reconocida. Nos dice Fanon: «Yo no voy a hacer de mi un hombre del pasado. No quiero exaltar el pasado a costa de mi presente y de mi futuro». Los vietnamitas no hacen su revolución debido a que han descubierto su cultura propia, sino simplemente porque estaban, en más de una forma, imposibilitados de respirar. Los vietnamitas que mueren ante el pelotón de fusilamiento no están esperando que su sacrificio traiga la reaparición del pasado. Es por el objetivo del presente y por

el futuro por lo que ellos están dispuestos a morir. Si la cuestión de la solidaridad práctica con un pasado determinado surgiera alguna vez, Fanon indica que sólo tendrá sentido en tanto que yo me comprometa conmigo mismo y con mi vecino a luchar toda mi vida y con toda mi fuerza de manera que nunca más un pueblo en la tierra sea subyugado. Nunca fue el mundo negro el que determinó el curso de mis acciones. Mi piel negra no es una envoltura de valores específicos. Como ser humano, Fanon señala, tomo la responsabilidad de enfrentar la posibilidad de ser aniquilado con tal de que dos o tres verdades brillen eternamente sobre el mundo. Nada menos que la transformación del sistema es lo que se exige, ante un mundo construído sobre la base de condenar a la miseria y a la inferiorización humana a la mayoría de la humanidad. Las ciencias humanas y las teorías sociales que no estén al servicio de producir este horizonte revolucionario decolonial en la realidad de las estructuras sociales y la subjetividad humana, no están a la altura de las necesidades y responsabilidades que exige la realidad contemporánea. Cada vez que un hombre ha contribuido a la victoria de la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no al intento de subyugar a los otros humanos, Fanon dice, «siento solidaridad hacia sus actos». Y culmina el libro con una plegaria que dice:

> Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.
>
> El *negro* no es. No más que el blanco.
>
> Los dos tienen que apartar las voces inhumanas que fueron las de sus respectivos ancestros a fin de que nazca una auténtica comunicación.
>
> [...]
>
> Mi último ruego:
>
> ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!

Bibliografía

DUBOIS, W. E. B., *The Soul of Black Folk,* Nueva York, Random House, 2005.

GORDON, L., *Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times,* Boulder (Colorado), Paradigm Press, 2007.

GROSFOGUEL, R., «Implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad del poder», en Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar (eds.), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjectividad y conoci-*

mientos en las ciencias sociales contemporáneas, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
MALDONADO-TORRES, N., *Against War. Views from the Underside of Modernity,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 2008.
QUIJANO, A., «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *NEPANTLA* 1, 3, pp. 533-580, 2000.

IV

Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon

NELSON MALDONADO-TORRES

En una recensión acerca de la obra de Fanon *Los condenados de la tierra,* titulada «The Black Rousseau», François Bondy afirma que «Fanon no era un Lenin negro, sino un Rousseau negro, puesto que se ocupó mucho menos del "desarrollo económico" que de la hermandad, la democracia, y el nuevo nacionalismo. Precisamente estas son, entre otras, las preocupaciones de Rousseau, quien incluso advertía a los polacos que no se acercasen a Occidente, sino que se convirtieran en aún más polacos»[1]. Añade que el «llamamiento de Fanon a la revolución nacional es jacobino en el método, rousseauniano en el espíritu y sartreano en el lenguaje, y todo ello de lo más francés». Además, para el autor de la recensión, «Retrospectivamente Fanon parece más una típica voz de la *intelligentsia* de la izquierda parisina que un portavoz de las naciones coloniales "emergentes", que Sartre y sus seguidores pensaron que iban a reemplazar al proletariado europeo como los verdaderos "condenados de la tierra"». Acompañando a la recensión encontramos una fotografía de Fanon con un pequeño busto de Sartre sobre el hombro. El mensaje es claro y al autor no parece importarle, puesto que al comentar el prefacio de Sartre a la obra afirma: «Sartre es generoso al no destacar la gran deuda que Fanon tiene con él». La obra de Fanon, finalmente, es presentada como poco más que una copia de carbón del pensamiento francés. Otra vez la historia de Calibán y su dependencia del lenguaje, el método y el espíritu de su amo.

Por mucho que me oponga a esta imagen de Fanon, creo que es productivo explorar los nexos que le unen tanto con las figuras canónicas europeas como con los pen-

[1] François Bondy, «The Black Rousseau», *The Nueva York Review of Books* VI, 5, 31 marzo de 1966, 26.

sadores del Tercer Mundo, intelectuales radicales de color y filósofos de la decolonización, y en especial en este caso los vínculos existentes entre Jean-Jacques Rousseau y Franz Fanon. Uno de los motivos por lo que encuentro interesante destacar estas relaciones es precisamente porque es difícil entender a los intelectuales del Tercer Mundo sin comprender el modo en que retomaron y transformaron las ideas propuestas por los pensadores europeos. Esta reflexión revela la importancia de la producción de los teóricos de color en áreas del pensamiento que a menudo son consideradas como ajenas a las cuestiones de la liberación política en las que muchos de ellos se centran. El resultado es que aparecen nuevos horizontes en el trabajo sobre la decolonización y se muestran vínculos desconocidos entre los intelectuales de color, al tiempo que obtenemos una visión más clara de los límites y posibilidades del pensamiento europeo con respecto a los proyectos centrales de aquéllos.

El objetivo principal de este ensayo es explorar algunos aspectos fundamentales en los que Calibán, por así decirlo, toma lo mejor de una de las críticas a Próspero al tiempo que abre nuevas perspectivas. Este acercamiento completa mis trabajos anteriores, en los que he tratado de elucidar la relación entre el *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire y el *Discurso del método* de Descartes[2]. En dicho ensayo, planteo una lectura de la obra de Césaire *Discurso sobre el colonialismo* como una respuesta crítica al *Discurso del método* de Descartes, y a las ideas de ciencia y civilización en cuyos principios se basa. La crítica de Césaire se basa en un análisis filosófico que considera los fracasos del proyecto de civilización europea a la luz de la experiencia histórica del colonizado. En este ensayo, mi hipótesis es similar pero en esta ocasión en relación con Fanon y Rousseau. En concreto, analizo las intersecciones entre el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* de Rousseau y la obra de Fanon *Piel negra, máscaras blancas,* entendiendo ésta última como un «discurso sobre la desigualdad» en sí mismo, o quizá mejor un «discurso sobre la deshumanización» basado en una descripción y análisis de la experiencia de vida de Calibán en relación con las especulaciones de Rousseau sobre el «buen salvaje».

Las reflexiones sobre la deshumanización que encontramos en *Piel negra, máscaras blancas,* al igual que las que se refieren a la desigualdad en el *Discurso* de Rousseau, no pretenden únicamente ofrecer una descripción de una condición particular, sino más bien proporcionar unos rudimentos filosóficos a las ciencias humanas a partir de esas reflexiones. Fanon retoma en *Piel negra, máscaras blancas* el proyecto iniciado por Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* y continúa la tarea que Césaire abordó en su réplica a Descartes en el *Discurso sobre el colonialismo.* Observamos, pues, un rico y complejo diálogo que se

[2] Véase Nelson Maldonado-Torres, «Césaire's Gift and the Decolonial Turn», *Radical Philosophy Review* IX, 2, 2006, pp. 111-137.

desarrolla en el seno del pensamiento francófono (ya no sólo confinado al espacio del pensamiento francés) capaz de proveer de importantísimas herramientas conceptuales al proyecto de la decolonización entendido en sentido amplio. En esta ocasión, en primer lugar señalaré la importancia y los límites del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* para un posible replanteamiento de las ciencias humanas. A continuación destacaré algunos elementos de *Piel negra, máscaras blancas* que podrían superar algunos de los problemas del *Discurso* de Rousseau al tiempo que proporcionan nuevos ejes de reflexión aplicables a las ciencias humanas y su potencial papel en la decolonización.

El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, la etnología y las ciencias humanas

> Si lo que queremos es estudiar a los hombres es conveniente que nos aproximemos; pero para estudiar al hombre es necesario tomar distancias; observar las diferencias para descubrir los atributos.
>
> J.-J. Rousseau citado por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*[3].

En un ensayo titulado «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias humanas», el famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss aporta una estimulante lectura de Rousseau «contra el egoísmo del legado cartesiano»[4]. Para Lévi-Strauss, Rousseau articula «una filosofía autorreflexiva alternativa al "pienso luego existo" del *cogito*», que pretende sustituir al humanismo cartesiano, y ofrece una base epistemológica para las supuestas nuevas ciencias tales como la etnología (y no sólo las ciencias naturales). Lévi-Strauss destaca la siguiente cita de Rousseau postulándola como la alternativa al *cogito, ergo sum* cartesiano: «Cuando el objetivo es estudiar a los hombres, debemos mirar a nuestro alrededor; pero para estudiar al hombre, debemos aprender a mirar desde la distancia; debemos en primer lugar contemplar las diferencias para descubrir las características»[5]. Es esta una norma

[3] Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind,* Chicago, University of Chicago Press, 1966, p. 247. [ed. cast.: *El pensamiento salvaje,* Madrid, FCE, 2002].

[4] Kamala Visweswaran, «The Interventions of Culture. Claude Lévi-Strauss, Race, and the Critique of Historical Time», en Robert Bernasconi y Sybol Cook (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy,* Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 240. Véase también el trabajo de Claude Lévi-Strauss, «Jean Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man» en *Structural Anthropology,* Chicago, University of Chicago Press, 1966, pp. 35-43 [ed. orig.: «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», en *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958; ed. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós Ibérica, 2000].

[5] C. Lévi-Strauss, «Jean Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man», cit., p. 35.

metodológica que marca para Lévi-Strauss el advenimiento de la etnología como ciencia, tal y como queda ejemplificado en textos como el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad,* en el que Rousseau simula un viaje a su propia sociedad, no mediante la sola autorreflexión, sino a través de la identificación con los otros. Para Lévi-Strauss este método de «duda antropológica» es más filosófico que el cartesiano en la medida en que en lugar de pensar que no se conoce nada salvo a uno mismo como sustancia pensante, pretende «exponer sin reparo lo que uno creía que sabía [...] a los embates y denegaciones dirigidos precisamente contra nuestras más preciadas ideas y costumbres que mejor podrían refutarlas». «Al contrario de lo que pueda parecer –añade Lévi-Strauss– es precisamente por su estricto método filosófico por lo que se distingue la etnología de la filosofía.»[6] Evidentemente, tras esta tesis aflora el debate con Edmund Husserl y Jean-Paul Sartre, que basan sus respectivas fenomenologías en una renovación radical del *cogito* cartesiano[7].

Desde la perspectiva de Lévi Strauss, Rousseau, por consiguiente, no sólo es importante por ser una más entre las veneradas figuras del panteón de pensadores franceses posteriores a Descartes, sino que es en realidad su verdadero adversario. Mientras que Descartes elaboró una filosofía que pretendía proveer de unas bases epistemológicas sólidas a las ciencias naturales emergentes, Rousseau pretendía hacer lo mismo con las ciencias del Hombre. No obstante, al hacerlo abría la posibilidad no sólo de cuestionar la dicotomía entre el sujeto y el objeto que planteó Descartes, sino de articular lo que en palabras de Lévi-Strauss podría denominarse una *forma de humanismo no egoísta.* Desde esta perspectiva, Rousseau estableció un nuevo principio para la elaboración de métodos en las ciencias humanas, así como un nuevo humanismo, que es el que Lévi-Strauss recomienda para lidiar con los problemas que aparecen a partir de la forma hegemónica de humanismo basada en el *Discurso* de Descartes.

Podemos encontrar los principios del humanismo de Rousseau en varios de sus escritos, aunque su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* probablemente ocupa un espacio privilegiado entre estos. El de Rousseau es un humanismo profundamente preocupado por la cuestión de la desigualdad y sus múltiples excesos. Para él, la desigualdad es la causa de numerosos problemas sociales:

---

[6] Claude Lévi-Strauss, «The Scope of Anthropology» en *Structural Anthropology,* Chicago, University of Chicago Press, 1966, p. 26 [ed. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1987].

[7] Véase Edmund Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology,* Dordrecht, Países Bajos, Kluwer Academic Publishers, 1960 [ed. cast.: *Meditaciones cartesianas,* Madrid, Tecnos, 2006]; Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology,* Nueva York, Washington Square Press, Pocket Books, 1966 [ed. orig.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* París, Gallimard, 1943; ed. cast.: *El ser y la nada,* Barcelona, RBA, 2004].

> El primer hombre que, tras cercar un trozo de tierra, afirmó «es mía» y se encontró con personas tan simples como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuánta miseria y horror se hubiera ahorrado la raza humana si alguien hubiera tirado abajo el cercado, hecho desaparecer la zanja y gritado a sus hermanos «No escuchéis a este impostor. Estamos perdidos si olvidamos que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos y que la tierra en sí misma no es de nadie[8].

El *Discurso* de Rousseau pretende advertir a la «raza humana» acerca del «impostor» o la mentira que se esconde tras la fundación de la sociedad civilizada. Presenta un modelo distinto de conocimiento, mediante el conocimiento de uno mismo a través del otro, y una concepción diferente de la civilización y de la humanidad. Estos son precisamente los aspectos que deseo destacar en la lectura del *Discurso*.

La cuestión principal que se deriva del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* de Rousseau es, como indica el propio texto, la fuente de la desigualdad. La Academia de Dijon planteó la cuestión en un concurso en el que Rousseau participó. Al hacerlo, Rousseau no sólo propuso una crítica novedosa de la sociedad ilustrada, de las formas despóticas de gobierno, del imperialismo, y de la esclavitud, sino que replanteó de una forma novedosa la cuestión del Hombre y las ciencias humanas. Así, tal y como escribió en las primeras líneas del prefacio:

> La más útil y menos desarrollada de las ciencias es precisamente la del hombre, y me atrevo a sugerir que la inscripción del Templo de Delfos [conócete a ti mismo] contiene un precepto más fundamental y desafiante que todos los mamotretos de los moralistas. Por lo tanto, considero que el tema del presente discurso supone una de las más interesantes cuestiones que un filósofo puede examinar así como, desafortunadamente para nosotros, una de las más espinosas de resolver.

Más de doscientos años después de que el humanismo renacentista dejase una marca indeleble en la filosofía europea, situando al Hombre como fuente de la creación y el valor cuyos productos merecen la articulación de un criterio de análisis autónomo, Rousseau se quejaba de la falta de desarrollo en la comprensión del Hombre. En este sentido, dado que, para Rousseau, la cuestión del origen de la desigualdad social implica una comprensión de los cambios socialmente inducidos en el «alma humana» y, por lo tanto, de los rasgos más básicos de la humanidad y el origen mismo de la sociedad, la cuestión adquiriere un papel principal en la comprensión del Hombre. El principal problema de Rousseau es que «el alma humana

[8] Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality,* Londres, Penguin Books, 1984, p. 109 [ed. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Barcelona, Grijalbo, 1972].

modificada en sociedad por un millar de causas siempre recurrentes, por la adquisición de una masiva cantidad de conocimientos y errores, por mutaciones que tienen lugar en la constitución del cuerpo, y por el impacto constante de las pasiones, ha cambiado de apariencia hasta el punto de convertirse en casi irreconocible, de manera que ha dejado de existir como la conocíamos». Rousseau aboga por una antropología filosófica cuyo diseño se centre no tanto en la justificación de un conocimiento científico natural o en la lealtad de la naturaleza, sino en las dinámicas del cambio humano. Así, para «conocerse a sí mismo» el Hombre no debe confiar en análisis deductivos o imágenes estáticas de la humanidad, sino en el conocimiento de las diferentes formas de organización social. Este conocimiento sirve como fuente para el tipo de especulación filosófica y el grado de abstracción requerida para comprender el carácter y las posibilidades del ser humano.

Al igual que ocurre con otros humanistas que le precedieron, y aunque Rousseau se confiesa creyente, su método es completamente filosófico. Así, argumenta que:

> La religión nos ordena creer que dado que el propio Dios retiró a los hombres del estado de naturaleza son desiguales porque Dios lo quiere así; pero eso no nos prohíbe hacer conjeturas, basadas únicamente en la naturaleza del hombre y los seres que le rodean, acerca de qué hubiera sido del hombre de haber sido abandonado a su suerte.

Y añade,

> Estas conjeturas se convierten en racionales cuando es más probable que puedan inferirse de la naturaleza de las cosas y constituir los únicos medios que tenemos para descubrir la verdad [...].

En el *Discurso* Rousseau se muestra de acuerdo con otros pensadores, en concreto con Thomas Hobbes y John Locke, en la especulación en torno al «estado de naturaleza» del que emergen las organizaciones políticas. A diferencia de aquéllos, sin embargo, sólo encuentra plausible suponer la existencia de un «buen salvaje» presocial, que es alguien solitario, preocupado por su vida, que posee las facultades de comprensión y superación personal y que siente piedad ante el sufrimiento ajeno. Contra la idea hobbesiana de que los seres humanos son naturalmente egoístas y se embarcan constantemente en luchas de unos contra otros, Rousseau afirma que la guerra es el resultado de la desigualdad socialmente producida. Esto significa que la guerra no es un estado natural de la naturaleza humana, sino el resultado de un proceso a través del cual los seres humanos se rigen por acuerdos sociales que garantizan la división desigual de los recursos. La desigualdad en sí misma, más que una condición natural del ser humano, es considerada por Rousseau como el resul-

tado de un acuerdo surgido a partir de la idea de la propiedad privada. Sin una justificación de ésta y sin el dramático cambio en las capacidades y sensibilidades de las que el ser humano está dotado naturalmente, la desigualdad natural (el peso, la altura...) nunca hubiera conducido a la desigualdad social.

El relato de Rousseau sobre el buen salvaje y el estado de naturaleza es muy conocido. El «buen salvaje» es presocial, solitario y privado de lenguaje. El lenguaje aparece en la comunidad, y la comunidad sólo se forma cuando los humanos se ven forzados a cooperar unos con otros en situaciones de escasez de recursos. La hipótesis de Rousseau es que el lenguaje surgió primero en las islas, dados los límites del territorio y de sus recursos. Una vez que nace el lenguaje y la sociabilidad se convierte en una condición para la existencia, hacen su aparición en los seres humanos el amor propio, la vanidad, la vergüenza y la envidia. Rousseau afirma que «como resultado de contemplarse los unos a los otros, la gente empieza a dejar de soportarse. Ante el menor obstáculo, un sentimiento dulce y tierno que se insinúe en el alma se convierte en furia encendida; con el amor los celos despiertan; triunfa la discordia, y las más gentiles pasiones reciben el sacrificio de la sangre humana». No obstante, la piedad natural ejerció su influencia en estos movimientos y la moralidad fue suficiente como para servir de juez de las acciones humanas. Según Rousseau, este periodo «debió ser el más feliz y el más duradero». Añade que:

> El ejemplo de los salvajes, que casi siempre se encuentran en este punto de desarrollo, parece confirmar el hecho de que la raza humana fue creada para permanecer en ese instante para siempre; confirma que este momento fue la verdadera juventud del mundo, y que aunque todo progreso posterior ha supuesto en apariencia tantos pasos hacia la mejora del individuo, en realidad ha acercado a la humanidad hacia la decrepitud de la especie.

No obstante, en un momento dado la situación cambia:

> Desde el momento en el que un hombre necesitó la ayuda del otro, y encontró que era útil para un hombre contar con las provisiones suficientes como para dos personas, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario, y los grandes bosques se transformaron en agradables campos que debían ser regados con el sudor de los hombres, donde la esclavitud y la miseria pronto germinaron y florecieron con las cosechas.

La invención de la metalurgia y la agricultura fueron responsables, según Rousseau, de esta «gran revolución» en la que se introdujo la propiedad y desapa-

reció la igualdad. Ofrece además una tipología de asociaciones humanas. Encontramos en primer lugar a los «salvajes» que no tenían ni metalurgia ni agricultura. Rousseau cree que los «salvajes de América» han permanecido en ese estado precisamente por esa razón. Además de los salvajes, están los «bárbaros», que son aquellos que practican una técnica o la otra pero no ambas. El camino del salvaje o del bárbaro al hombre civilizado radica precisamente en practicar tanto la agricultura como la metalurgia. La presencia del «hierro y el trigo» en Europa da cuenta de su proceso de civilización continuada y mejorada. El hecho de que una civilización sea calificada como tal no es necesariamente un elogio, puesto que en el lenguaje de Rousseau dicha mejora supone una separación del estado de naturaleza y de las cualidades del «buen salvaje». Para él, la civilización introduce en el «Hombre» todo tipo de pasiones egoístas y una vinculación con las ideas de propiedad y de acumulación.

La civilización naciente toma forma a través de «la usurpación por parte de los ricos, el bandolerismo por parte de los pobres y las desenfrenadas pasiones de todos y cada uno, que eliminan la piedad natural y la débil voz de la justicia, y convierten al hombre en un ser avaricioso, ambicioso y maligno». De ello se desprende que «la sociedad naciente dio lugar al horrible estado de guerra». En este «perpetuo estado de guerra» los ricos, que llevan las de perder, proponen la unidad «para proteger a los débiles de la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar para cada uno las posesiones de lo que le pertenece». Emerge así la idea de la norma y de la sumisión a «un poder supremo» que gobernaría a todos sin excepción. Aquí descansan los cimientos de la sociedad y de las leyes que, en opinión de Rousseau, «encadenaron de modo novedoso a los débiles y concedieron nuevos poderes a los ricos, que irremediablemente destruyeron la libertad natural, establecieron para siempre las leyes de la propiedad y la desigualdad, transformaron la rápida usurpación en un derecho irrevocable, y en beneficio de unos pocos ambiciosos sujetaron la raza humana al trabajo, la servidumbre y la miseria».

El establecimiento del gobierno se desprende de la formación de un cuerpo político mediante la creación de las leyes de la propiedad y la desigualdad. El gobierno se forma mediante un «verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que el pueblo elige, un contrato en el que ambas partes se comprometen a observar las leyes que se ordenan en sus artículos y que constituyen los eslabones de su unión». Rousseau rechaza que tanto la conquista por parte de los fuertes como la unión por parte de los débiles sirvan como cimiento para un gobierno. Asimismo rechaza la idea de una natural propensión a la esclavitud, o la noción de que la esclavitud es hereditaria. Más bien es la unión de las voluntades en una sola voluntad, promovida por los ricos, lo que funciona como base para el gobierno. El gobierno es un contrato entre el pueblo y un magistrado «que se liga al uso del poder que se le ha

confiado sólo de acuerdo con la intención de los electores, para mantener a cada uno en el disfrute de lo que le pertenece y preferir en todo momento el interés público al propio». Dicho contrato es en principio revocable si es violado por cualquiera de las partes.

Una vez clarificado el origen de la desigualdad, Rousseau describe su progreso en las diferentes «revoluciones». En primer lugar, constatamos el establecimiento de la ley y del derecho a la propiedad. En segundo lugar, la institución de los magistrados. Cuando ésta se desintegra por desacuerdos y guerras, aparecen los «líderes ambiciosos» que contribuirán a reestablecer la tranquilidad pero que consideran a los magistrados como «propiedad de la familia». Estos líderes se ven a sí mismos como «propietarios del Estado del que originalmente eran sólo funcionarios», consideran a sus conciudadanos como esclavos y a sí mismos como iguales a los dioses. Es en esta tercera fase cuando el problemático pero legítimo sistema establecido en la segunda fase se convierte en arbitrario, y donde la división entre los ricos y los pobres, o entre los fuertes y los débiles, se convierte en una diferencia entre amos y esclavos, lo que, para Rousseau, «es el último grado de la desigualdad, y la fase a la que todos los demás llegarán hasta que las nuevas revoluciones disuelvan el gobierno o le devuelvan su legitimidad».

En resumen, la primera transición a partir del estado de naturaleza es la constituida por la formación de grupos humanos con el fin de luchar contra la escasez. Los «salvajes», a los que Rousseau considera el grupo humano más cercano al estado de naturaleza, han permanecido en ese estadio. La invención de la agricultura y la metalurgia, supeditada en parte a la existencia del hierro y el trigo, promovió una primera «gran revolución» a partir de la cual se introdujo la propiedad y desapareció la igualdad. La introducción de la propiedad propició una «competición y rivalidad por una parte, conflictos de intereses por otra, así como un permanente y oculto deseo de obtener ventajas con respecto a los demás». Esta situación conduce «al más terrible estado de guerra», que lleva al establecimiento de la ley para proteger la propiedad. La primera gran revolución se encamina desde la invención de la propiedad hasta el establecimiento de las leyes. Una segunda revolución llega con el contrato social y la institución de magistrados, y una tercera con el auge del despotismo:

> Es en medio de este desorden y estas revoluciones que el despotismo alza poco a poco su espantosa cabeza y devora todo lo que un día había sido bueno y saludable en todas las partes del Estado, y consigue finalmente pisotear tanto las leyes como a las gentes y establecerse sobre las ruinas de la república. Serán tiempos de penurias y calamidades; al final todo será consumido por el monstruo, y el pueblo ya no tendrá jefes ni leyes, sino sólo tiranos.

Para Rousseau:

> Ésta es la última etapa de la desigualdad, y el extremo que cierra el círculo y nos sitúa en el punto de partida. En esta situación todos los individuos de nuevo son iguales puesto que no son nada, ahora los sujetos ya no tienen leyes sino que están sometidos a la voluntad del amo, no a su ley sino a sus pasiones, donde las nociones del bien y de los principios de la justicia se desvanecen una vez más.

El despotismo, recalca Rousseau, erosiona las bases del individualismo reduciendo al sujeto a la «nada». La última fase de la desigualdad es la del amo y los esclavos. Aunque el despotismo parece devolver a los sujetos a un nuevo estado de naturaleza sin diferencias entre ellos, la distancia entre el estado natural y el civil es en realidad «inmensa». La reflexión teórica sobre la diferencia entre el estado natural y el civil puede confirmarse, según Rousseau, mediante la observación. Aunque no podamos observar el estado de naturaleza, sí tenemos acceso a la vida salvaje, que es su fase más cercana. La confirmación empírica de la distancia entre el estado natural y el civil se basa en las diferencias entre el «hombre salvaje» y el «hombre civilizado»:

> El hombre salvaje y el hombre civilizado son tan distintos en el fondo de sus corazones e inclinaciones que lo que para uno supone la suprema felicidad conduciría al otro a la más absoluta desesperación; el hombre salvaje no respira sin paz y libertad; desea vivir y permanecer ocioso [...] El hombre civilizado, por el contrario, al estar siempre activo, sudoroso y sin descanso, se atormenta interminablemente en busca de más ocupaciones [...] *¡Menudo espectáculo serían para el caribeño los ardorosos y entregados trabajos de un Ministro europeo!* Esta es, de hecho, la verdadera causa de todas estas diferencias: el salvaje vive consigo mismo; el hombre social vive siempre fuera de sí mismo; sólo sabe cómo vivir en la opinión de los demás, y sólo extrae de éstos el sentido de su propia existencia (cursivas de N. Maldonado-Torres).

Sólo hay un conjunto de acontecimientos que podrían acabar con este orden de cosas: las nuevas revoluciones que «disuelvan todo el gobierno o le devuelvan su legitimidad». Por mucho que Rousseau criticase la Ilustración su verdadero enemigo era el despotismo. En su *Contrato social* basa las formas legítimas de gobierno no en el modo en que el pueblo elige a un rey (pues este tema ya lo exploró en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*), sino en la manera en que el pueblo se convierte en pueblo. En el *Contrato social* pretende proponer un fundamento para una forma de legitimidad diferente a la que se deriva de las artimañas de los ricos, tal y como aparece en el *Discurso*. Por lo tanto, no defiende ni una vuelta al estado de naturaleza, ni el excesivo valor concedido por la Ilustración al individualis-

mo ni muchos menos aboga por el despotismo. Lo que en realidad pretende articular son los medios para una forma de asociación en la que la libertad individual se reconcilie con el pacto social.

La cuestión que surge en este momento es si la solución propuesta para el despotismo y para los dilemas políticos del «hombre civilizado» le es de alguna utilidad al «hombre salvaje». El *Discurso* de Rousseau supone que el «salvaje» tiene sus propias virtudes y problemas y que sería mejor que redefiniera su moral, en lugar de penetrar formalmente en lo político. A la postre, el cuerpo político sólo llega tras la introducción de la propiedad. Dado que Rousseau vivió en un contexto en el que los científicos y viajeros encontraron nuevos grupos de seres humanos que aparentemente se encontraban en un estado «salvaje», podría suponer que estos grupos estaban mejor así que «civilizados» por los europeos. Rousseau rechazó firmemente el uso de la civilización o de cualquier otro ideal como base para la colonización, pero le prestó poca atención a los colonizados y no percibió que en realidad no se acomodaban a ninguna de sus categorías: el salvaje, el bárbaro y el hombre civilizado. Basó muchas de sus reflexiones en la «observación» de los caribeños, pero no se percató de que el Caribe no sólo estaba habitado por simples caribeños, sino más bien por Calibán. ¿Qué tiene esto que ver con su propuesta sobre los problemas políticos en Europa o su concepción de los dilemas que hubo de enfrentar el «salvaje»? Parece que mucho, puesto que la categoría de Calibán problematiza la del «salvaje» y demanda el reconocimiento de Próspero y no sólo del hombre civilizado como un agente de la condición colonial y de la propia creación de Calibán. Sitúa en el centro la colonización y sus efectos, más que el despotismo. ¿Y qué puede querer decir todo esto? Que puesto que la colonización es un acto histórico que ha vinculado al «salvaje» con el civilizado, la posible alternativa a su vileza tiene mucho que decir sobre ambos. Ello es particularmente importante en un contexto en el que, por una parte, apenas existe ningún grupo humano que no haya entrado en contacto con el valor de la propiedad, y, por otro, gracias a los continuos procesos de globalización, la mayoría está al corriente, si es que no los han interiorizado, de los conceptos de superioridad e inferioridad así como de desigualdad, que no pueden explicarse tan sólo por el valor de la propiedad, sino que también dependen de concepciones que aparecieron en la moderna empresa colonial. El problema con el que nos enfrentamos es la comprensión de la fuerza y de la peculiaridad de las formas modernas de desigualdad vinculadas con la colonización. Y una vez que las comprendamos, volveremos a Fanon. Pero antes, presentaremos unas primeras reflexiones acerca de la relación existente entre las ideas de Fanon y las de Rousseau.

Quizá el vínculo más potente entre Fanon y el Rousseau del *Discurso* es la concepción de la desigualdad como un punto de partida para repensar al ser humano y transformar las ciencias humanas. Otros aspectos de importancia son la desnatu-

ralización de la desigualdad y la percepción de la conexión entre la subjetividad (para Rousseau «el alma humana») y la sociedad. Estos últimos dos rasgos del pensamiento de Rousseau le condujeron a plantear una diferencia no racista entre lo que el llamaba el «salvaje» y el hombre civilizado. Para Rousseau es la sociedad y no la naturaleza la que moldea el «alma humana». Esto significa que los cambios en la sociedad pueden conllevar cambios en el «alma». Si el civilizado es distinto al salvaje es sólo por las condiciones sociales, no por su naturaleza. De acuerdo con esto, el «salvaje» puede en principio llegar a ser tan civilizado como el europeo. Y el europeo, si se le extrae lo suficientemente pronto de su entorno y es criado en un grupo humano «salvaje» puede convertirse en alguien exactamente igual que ellos.

Como ya hemos indicado, Rousseau no pretendía que los europeos se convirtieran en «salvajes» o en europeos «salvajes». No sólo no rechazaba el colonialismo, sino que se refería a la falta de éxito en la civilización de los «salvajes» como prueba de los límites de la civilización ilustrada[9]. Rousseau afirma que «en diversas ocasiones los salvajes han sido conducidos a París, Londres u otras ciudades; nos hemos apresurado a mostrarles nuestro lujo, nuestras riquezas y todas nuestras artes mas útiles y curiosas; todo esto nunca ha llegado a excitar en ellos más que una estúpida admiración, sin la menor emoción o codicia». Y añade, «es de destacar el hecho de que después de los muchos años que los europeos han empleado en atormentarse para convertir a los salvajes de diversos países del mundo a su modo de vida, no han sido capaces de lograrlo en ningún caso, ni siquiera con la bendición de la cristiandad, pues nuestros misioneros en ocasiones les convierten en cristianos, pero nunca en hombres civilizados».

Aunque Rousseau le atribuye la «facultad de mejora» a todo ser humano («salvaje» o civilizado), y no recomienda la civilización a los «salvajes» ni justifica su colonización, éste no deja de ser un elemento muy problemático de su humanismo. El propio uso continuado del término «salvaje» no deja de ser un prejuicio del que no acaba de prescindir su humanismo expansivo. Los «salvajes» son diferentes a los civilizados no sólo en que supuestamente están más cerca del estado de naturaleza, sino también porque parecen responder en primer lugar al instinto, pues no tienen deseos ni necesidades más allá de aquellos que les dictan sus necesidades inmediatas ni tienen visión de futuro. El alma del salvaje, «a la que nada molesta, que mora sólo en la sensación de su existencia presente, sin idea alguna de futuro, por muy cerca que éste pueda estar, y sus proyectos, tan limitados como sus horizontes, apenas se extienden hasta el final del día. Así es incluso en la actualidad», señala Rousseau: «la previsión de un indio del Caribe: vende su cama de algodón por la mañana y por la noche vuele a comprarla, sin haberse dado cuenta de que la necesitaría

[9] Véase «Rousseau's notes» en J. J. Rousseau, *Discourse on Inequality,* cit., p. 168.

para la noche siguiente». Aunque Rousseau no lo afirma explícitamente, parece que al alma del «hombre salvaje», al estar más cerca del instinto, le falta la posibilidad de sentir el poder de su voluntad en todas sus dimensiones, que es precisamente lo que para él caracteriza al ser humano. Para Rousseau, lo que distingue al Hombre de otros animales no es la comprensión sino la capacidad como agente libre, lo que significa conciencia de libertad, poder de la voluntad y capacidad de elegir[10]. Para Rousseau, está claro que el «hombre salvaje» elige, pero el grado de dichas elecciones está limitado por el horizonte de sus necesidades inmediatas. El hombre civilizado, por el contrario, nunca vive puramente en el presente y parece alcanzar, por lo tanto, un mayor grado de conciencia de su libertad que el «hombre salvaje». Y en la medida en que el poder de la voluntad y la conciencia de la libertad son marcas distintivas del humano frente al animal, eso hará al hombre civilizado un «hombre» menos feliz pero en última instancia más humano, no en virtud de una diferencia innata respecto a otros seres humanos, sino debido a las circunstancias históricas. Aunque no hay nada en el «hombre salvaje» que le imposibilite para conseguir una mayor conciencia de libertad, parece que su modo de vida, aunque le permita ser feliz, no le permite realizar toda su humanidad.

Si bien Rousseau no es explícito al respecto, su argumentación permite entrever una concepción ambigua de la vida «salvaje»: aunque más feliz y armonioso, el «salvaje» parece carecer tanto de «progreso mental» como de conciencia de libertad, propiciadas por «las necesidades que estas gentes han recibido de la naturaleza, o las circunstancias que se les han impuesto». ¿Tacharíamos esta posición de racista?[11]. Al menos podemos etiquetarla como eurocentrismo antieurocéntrico. Se trata de una posición antieurocéntrica porque problematiza las virtudes de la civilización europea, pero sigue siendo eurocéntrica porque ofrece una base para pensar en Europa como el lugar en el que la razón y la capacidad que nos otorga el libre albedrío se han desarrollado en mayor medida. Esto permite afirmar que aunque no sea apropiado emprender la colonización con el fin de civilizar al «salvaje», sí es legítimo hacerlo con el fin de que los «salvajes» realicen su humanidad. Posteriormente otros pensadores, como Immanuel Kant, irán un paso más allá y afirmarán que las

---

[10] Sobre este asunto véase Emmanuel Chukwudi Eze, «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», en E. Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Reader,* Cambridge (Massachusetts), Blackwell, 1997, pp. 123-125.

[11] Para una vision diferente acerca del supuesto racismo o falta del mismo de Rousseau, véase Bernard R. Boxill, «Rousseau, Natural Man, and Race», en Andrew Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy,* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2005, pp. 150-168; Francis III Moran, «Between Primates and Primitives. Natural Man as the Missing Link in Rousseau's *Second Discourse*», en Julie K. Ward y Tommy L. Lott (eds.), *Philosophers on Race. Critical Essays,* Malden (Massachusetts), Blackwell, 2002, pp. 125-144.

gentes de color, «salvajes» o civilizadas, carecen de la capacidad de legislarse a sí mismas, debido a los límites intrínsecos en la expresión de su libre albedrío y, por lo tanto, del potencial para ser completamente ilustrados[12]. Rousseau evita el razonamiento racista de Kant, pero sigue participando de un punto de vista eurocéntrico en gran medida no cuestionado.

Rousseau comete un error metodológico básico. Aunque se queja de que la «filosofía europea no viaja», en el sentido de que los viajeros y exploradores europeos sólo ven en los demás imágenes de sí mismos, en algunos momentos cae en la idea opuesta de ver en el otro lo que es sustancialmente diferente de su sociedad «civilizada» e ilustrada. En resumen, proyecta simplicidad y armonía en el «hombre salvaje». Rousseau no considera la posibilidad de que los habitantes del Caribe u otros «salvajes» que presenta como ejemplos cercanos al estado de naturaleza puedan vivir vidas complicadas ni tener elaboradas visiones acerca del pasado, el presente y el futuro. No establece ninguna hipótesis sobre si podrían o no haber decidido concederle una centralidad al valor de la propiedad, incluso tras haber tenido la oportunidad de hacerlo. En definitiva, el «alma del hombre salvaje» (su razonamiento y conciencia de su libertad) podría no ser tan simple como afirma Rousseau. Así, aunque puede ser cierto que el filósofo ginebrino complique el legado cartesiano y ofrezca un fundamento para la etnología y las ciencias humanas, argumentando, por ejemplo, que la libertad «no obedece las leyes de la mecánica», y situando la necesidad de encuentro con el otro como parte del conocimiento del yo, su método se queda corto en la comprensión y consideración de la completa humanidad del otro que investiga. Esto es parte del mismo problema que ya apareció con anterioridad: Rousseau busca al «hombre salvaje» pero no considera la posibilidad de que el «salvaje» se haya convertido en buena medida en «colonizado», y que a su vez el «colonizado» pueda proporcionarle una mayor comprensión tanto de su propio ser como de la desigualdad y de lo europeo, que el «buen salvaje» o el salvaje histórico. Estos son los aspectos en los que el trabajo de Fanon podría corregir el de Rousseau. Fanon renueva la investigación de Rousseau sobre la posibilidad de fundar las ciencias humanas, pero partiendo de la relación entre el «colonizador» y el colonizado, y más en concreto, en *Piel negra, máscaras blancas,* entre los «blancos» y los «negros». W. E. B. Du Bois hace algo similar en su pionera obra *The souls of Black Folk,* donde el «alma negra» (y no el «alma salvaje») se toma como esa peculiar alteridad o mejor subalteridad mediante la cual los engaños de la civilización europea moderna se detectan y denuncian. Este tipo de trabajo conduce a distintas ideas sobre la naturaleza de la desigualdad y su relación con las ciencias humanas.

---

[12] E. Ch. Eze, «The Color of Reason. The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology», cit., pp. 103-140.

Piel negra, máscaras blancas y la decolonización de las ciencias humanas

> Hay algo dramático en eso que se ha convenido llamar las ciencias del hombre. ¿Deben postular una realidad humana tipo y describir las modalidades psíquicas, teniendo sólo en cuenta las imperfecciones? ¿O no deberían mejor intentar sin descanso una comprensión concreta y siempre nueva del hombre?
>
> F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 52.

Más que un libro sobre la «experiencia negra» o un manual para la desalienación personal, *Piel negra, máscaras blancas* es un esfuerzo por determinar los límites de las ciencias humanas europeas mediante un examen de la deshumanización racial. *Piel negra, máscaras blancas* es un intento de conocer más sobre el ser humano mediante el examen de la experiencia vivida de los negros y el análisis de las múltiples relaciones que se dan entre los negros y entre negros y blancos. Fanon sigue claramente a Rousseau al pretender articular la base de las ciencias humanas a través de un estudio sobre la desigualdad, pero donde Rousseau encuentra al «buen salvaje» y al caribeño, Fanon se topa con Calibán y el Caribe colonial. A diferencia de Rousseau, Fanon también se centra en lo que le parece la forma más drástica de desigualdad, así como la más característica de la modernidad europea: no el despotismo sino la deshumanización racista. En lugar de especular sobre los orígenes de tal desigualdad siguiendo la moda filogenética, Fanon, por el contrario, la describe y analiza cuidadosamente, buscando los modos en que los polos raciales (blanquitud y negritud) traicionan el carácter específico de lo humano. La idea de lo humano no se presupone de antemano, pero aparece en el esfuerzo por atravesar los muros de la desigualdad/deshumanización racial. Si el racismo pretende crear una división entre un «simio» o una «cosa» por una parte, y un varón «dios» por otra, Fanon presta atención a los procesos por los cuales la «cosa» y el «dios» se convierten en humanos o perpetúan su deshumanización. El conocimiento de lo humano se obtiene, no a través de imágenes proyectadas del yo, sino mediante una atención a las acciones desracializadoras decolonizadoras del moderno y atrapado yo.

El colonialismo racista moderno es para Fanon la última fase en las «revoluciones» que traen nuevas y más drásticas formas de desigualdad. En la obra de Fanon, el colonialismo moderno aparece como sustentador de un número indeterminado de jerarquías que implican distinciones de raza y de género, concepciones peculiares del tiempo y del espacio, personificación, así como religión y razón, entre otras formas valorativas que perpetúan la división entre los amos divinizados y los esclavos deshumanizados. Mientras que Rousseau trata de encontrar el origen de la desigualdad en la creación de la propiedad privada, Fanon se centra en el contexto so-

cial que se funda en la idea de que ciertas personas son *propiedades*. Por ello Fanon reflexiona sobre la desigualdad en un contexto de sujetos racializados (tal y como se sugiere en *Piel negra, máscaras blancas*) y no sólo en la confrontación entre el «débil» y el «fuerte» o entre el «rico» y el «pobre» como hace Rousseau. Mientras que para éste la invención de la propiedad condujo a una guerra de todos contra todos, desde un punto de vista fanoniano puede afirmarse que la creación de la idea de personas-propiedades (o negros) condujo a una guerra naturalizada y sistemática de algunos que se consideraron superiores contra otros considerados inferiores, lo que dota de lógica al drama de la colonización[13]. En este contexto, la guerra no es sólo por la propiedad, sino por una peculiar concepción del Ser.

Aunque Fanon no se mostraría de acuerdo con Rousseau en que todas las formas de desigualdad conduzcan o culminen en el despotismo, secunda la sentencia de Rousseau contenida en el segundo *Discurso* según el cual dicha formación permanecerá en pie «hasta que las nuevas revoluciones disuelvan todo gobierno o le devuelvan su legitimidad»[14]. Con todas sus limitaciones, las revueltas de esclavos, los levantamientos indígenas y las luchas por la decolonización en los siglos XIX y XX podrían ser considerados como procesos revolucionarios que de diferentes modos y en diferente medida trataron de modificar los valores que sostenían un mundo de desigualdad colonial moderna. Fanon escribe en un momento en que algunas de esas luchas ya han tenido lugar mientras que otras aún no han sucedido. Es plenamente consciente, por mor de esa historia, de que esa modificación no seguirá automáticamente a la acción violenta o a la más honesta de las intervenciones críticas. Existen estratos y estratos de engaños e ignorancia en lo que se asemeja, no a un mítico espacio en el que reina la ignorancia, sino un verdadero infierno multiestratificado. El infierno, el lado más oscuro de la modernidad, reemplaza a la caverna de Platón como metáfora para designar la condición del engaño en los tiempos modernos.

Desde *Piel negra, máscaras blancas* a *Los condenados de la tierra,* la obra de Fanon pretende trazar y señalar las posibles salidas del infierno moderno/colonial. El objetivo queda señalado en *Piel negra, máscaras blancas:* «este trabajo querría ser un espejo de la infraestructura progresiva, donde podría encontrarse el *negro* en vías de desalienación»[15]. Con el fin de elucidar esta realidad, Fanon emprende lo que él denomina un análisis sociogénico del habitante negro de Martinica. La sociogénesis es una perspectiva que pretende dilucidar la estructura social a la luz de

---

[13] Nelson Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity,* Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2008.

[14] J. J. Rousseau, *A Discourse on Inequality,* cit., p. 131.

[15] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* cit., p. 184 [p. 158 de la presente edición].

las elecciones individuales, y las elecciones individuales a la luz de las opciones que ofrece la estructura social[16].

La sociogénesis afirma que «[...] la sociedad, al contrario que los procesos bioquímicos, no se hurta a la influencia humana»[17]. Esto significa tanto que la sociedad no puede estudiarse como un ser inerte, estructura o máquina, como que la influencia humana puede cambiar la estructura, lo que convierte a la revolución en posible. En cuanto a lo primero, Fanon afirma que es preciso dejar «[...] los métodos a los botánicos y los matemáticos », lo que significa que las ciencias humanas no pueden tomar las ciencias naturales como modelo. Este punto también es abordado por Rousseau en su segundo *Discurso* cuando afirma que las «leyes de la mecánica no explican nada» acerca del poder de la voluntad y de la libertad[18]. En la medida en que la sociedad, como construcción humana, vive obsesionada por la voluntad y la libertad, su estudio pertenece al campo de las ciencias humanas. No obstante, aunque Rousseau abre las puertas al análisis sociogénico considerando la constitución de los sujetos («salvaje» y civilizado) en relación con su entorno social, su exploración de la desigualdad se enmarca en una perspectiva filogenética. Su filogénesis, o investigación sobre el génesis de la especie humana, fue pionera en la medida en que evitó una persistente teleología e intentó trazar la trayectoria seguida por las diferentes fases de la desigualdad, en vez de optar por una visión progresiva y no problematizada de la ilustración europea. Sin embargo, fue precisamente la propia perspectiva filogenética la que le condujo a deformar la caracterización de la vida «salvaje», cuya descripción estaba atada a la idea de que se hallaba más cerca del estado de naturaleza que la vida europea civilizada, y pudo utilizar este extremo, por lo tanto, para probar alguna de sus hipótesis acerca del estado de naturaleza. Esta presunción le condujo a deformar las pruebas o a ajustarlas a los relatos de los viajeros acerca de las comunidades «salvajes».

Fanon afirma que fue Freud quien sustituyó «[...] una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética», que se centra más en el desarrollo individual que en el

---

[16] Pueden encontrarse perspectivas complementarias sobre la sociogénesis en Sylvia Wynter, «Tras el "Hombre", su última palabra. Sobre el posmodernismo, *les damnes*, y el principio sociogénico», *Nuevo Texto Crítico* IV, 7, 1991, pp. 43-84; y «Towards the Sociogenic Principle. Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is like to be "Black"» (incluido en este volumen), en Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana (eds.), *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America,* Nueva York, Routledge, 2001, pp. 30-66; y en Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, 1995; y «Through the Zone of Nonbeing. A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday», *The C. L. R. James Journal* XI, 1, 2005, pp. 1-43 (incluido en este volumen).

[17] F. Fanon, *Black Skin, White Masks,* cit., p. 11 [p. 45 de la presente edición].

[18] J. J. Rousseau, *A Discourse on Inequality,* cit., p. 88.

de la especie». No obstante, añade que «la alienación del negro no es una cuestión individual», lo que le lleva a su propia alteración metodológica: «junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia»[19]. Si el estudio del «salvaje» requiere una perspectiva filogenética y el estudio del europeo moderno y civilizado que estudió Freud parecía exigir una perspectiva ontogénica, el estudio del negro requiere una perspectiva sociogénica, que es en parte una investigación genealógica y existencial previa a las formulaciones de Foucault sobre las genealogías de la modernidad. Pero la sociogenia no sólo sirve para estudiar a los negros, pues Fanon la introduce como un acercamiento indispensable a los seres humanos y una llave para la transformación de las ciencias humanas. Se trata de una perspectiva que requiere una descripción cuidadosa donde la filogenia impone ciertas ideas basadas en el desarrollo de la especie. Requiere, asimismo, que las investigaciones sobre los individuos se enmarquen socialmente y en relación con las formas de alteridad y los espacios liminares constitutivos del yo. Estudiando al negro sociogénicamente, Fanon tiene que estudiar al blanco y al negro, a los hombres y a las mujeres, la cultura y la estructura, así como la experiencia y la situación, tal y como hace de diferentes maneras en *Piel negra, máscaras blancas*. Existen pues niveles de análisis que reemplazan el peculiar análisis filogenético de Rousseau.

La sociogenia se centra asimismo en el cambio y la insurgencia. Sigue al sujeto como si navegase por la estructura social, sea para sucumbir a sus imperativos, distorsionarlos o modificarlos activamente; es, por esta razón, una herramienta pedagógica[20]. En primer lugar, al igual que en el *Discurso* de Rousseau, desnaturaliza la desigualdad. Saca del carácter humano al amo y al esclavo y muestra los engaños y las estructuras que sostienen la visión colonial racista. Después, deja clara la posibilidad de cambio y el hecho de que los sujetos puedan reclamar su humanidad precisamente en el proceso activo durante el que se cambia la estructura. La subjetividad y la estructura requieren un estudio cuidadoso. Tal y como señala Fanon, «La realidad, por una vez, reclama una comprensión total. Sobre el plano objetivo tanto como sobre el plano subjetivo, debe aportarse una solución». La lección para los negros es la siguiente: «El negro ha de luchar sobre los dos planos: puesto que, históricamente, se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta, y el peor error sería creer en su dependencia mecánica». La subjetividad y la estructura están interrelacionadas, pero esto no significa que podamos prescindir del estudio o de la transformación de cualquiera de las dos, pues ambas requieren estudio y cambio.

[19] F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, cit., p. 11 [p. 45 de la presente edición].

[20] Para una visión de Fanon como pedagogo véase Nelson Maldonado-Torres, «Frantz Fanon and C. L. R. James on Intellectualism and Enlightened Rationality», *Caribbean Studies* XXXIII, 2, 2005, pp. 149-194.

La sociogenia es, por lo tanto, la forma que utiliza Fanon para analizar la deshumanización sistemática de los sujetos racializados y colonizados. A pesar de utilizar el psicoanálisis, presta más atención a las dinámicas sociales y geopolíticas que el psicoanálisis tradicional y no se se siente impelido a hacer de aquel, o para el caso de la sociogénesis, una ciencia metodológica. Además de su escepticismo sobre el poder del método en las ciencias humanas, Fanon está convencido que «por muy psicológica» que sea la «alienación psíquica del hombre negro», ella produce «consecuencias que se extienden a los dominios de otras ciencias». Esto no significa, no obstante, que Fanon abogue tan solo por la interdisciplinariedad, dado que su apuesta constituye más bien un «esfuerzo sin tregua por una concreta y nueva comprensión del hombre», que supone en realidad un empeño transdisciplinar, esto es, un proyecto que requiere la reformulación y reconfiguración de las disciplinas existentes y la creación de otras nuevas. Para acometer esta tarea, Fanon utiliza la fenomenología.

Gracias a la fenomenología, Fanon «pone entre paréntesis» los compromisos metafísicos y metodológicos, aportando así descripciones frescas que revelan la necesidad de reclamar, transformar o crear diversas formas de abordar el estudio del hombre. Sin embargo, a diferencia de la fenomenología, la obra de Fanon no se enfrenta con el problema del solipsismo, en la medida en que no se sustenta en las presuntas certezas del *ego cogito.* Al igual que hace Rousseau, y hasta cierto punto del mismo modo que ocurre con la etnología, su trabajo aborda seriamente el estudio de lo diferente para adquirir conocimientos sobre el yo. No obstante, el objeto colonizado no es solamente «diferente», sino que es un sujeto que ha sido convertido en diferente no como extraño sino como inferior. Y este ser inferior aparece como siempre relativo al yo, en el sentido de las formas modernas de subjetividad que forman parte de estructuras de poder mutuamente constituidas de tipo racial, colonial y de género. Precisamente es esto lo que quiere decir cuando escribe que «a menudo, eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco». La constitución de sentido es, por lo tanto, el resultado de una combinación de conciencia (normativa y no normativa o colonizada) y estructura. Y dado que es parte de la estructura, Fanon sabe que no puede ser neutral. En lugar de la certeza del «pienso» de la fenomenología, o el conocimiento del yo mediante la exposición al otro como en la antropología o etnología de Rousseau o Lévi-Strauss, lo que encontramos es un compromiso ético-político del yo con el sub-otro. El «yo pienso» no se desplaza por la dialéctica del yo-otro, sino por la emergencia de aquellos que son apartados de la dinámica del ser o de la alteridad: los *damnés de la terre* [los condenados de la tierra][21]. La práctica de aquéllos que luchan contra las ideologías y las estructuras des-

[21] Para una crítica de la dialéctica del yo-otro aplicada a la racialización, véase Lewis R. Gordon, *Existentia Africana. Understanding Africana Existential Thought,* Nueva York, Routledge, 2000.

humanizadoras y que pretenden reclamar y conseguir su completa humanidad en cada intento ocupan un lugar central en la obra de Fanon; ni el «yo» ni el «otro» sino el *damné*. La decolonización, más que la epistemología, la ontología o la etnología, aparece en su obra como filosofía principal.

El deslizamiento desde el psicoanálisis, la fenomenología y la etnología hasta la decolonización como filosofía, o hasta el pensamiento de la liberación como eje para la transformación de las ciencias existentes y la creación de otras nuevas, queda claro en las primeras páginas de *Piel negra, máscaras blancas*:

> El negro es un hombre negro; es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo *del que habrá que sacarlo.*
>
> El problema es importante. Pretendemos nada menos que *liberar* al hombre de color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro.
>
> Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.
>
> No tendremos ninguna *piedad* por los antiguos gobernantes, por los antiguos misioneros. Para nosotros el que adora a los *negros* está tan *«enfermo»* como el que los abomina.
>
> A la inversa, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco (cursivas de N. Maldonado-Torres, excepto *negros,* que corresponde a la palabra francesa *nègres*).

Para Fanon, el *telos* o el objetivo final de la investigación no es el autoconocimiento sino la liberación. Añade, «al querer considerar la estructura de tal explotación o de tal otra sobre el plano de la abstracción se enmascara el problema capital, fundamental, que es el de devolver el hombre a su lugar» (p. 96/*BS* 88). El imperativo del restablecimiento de las coordenadas básicas de la vida social en el contexto de la deshumanización sistemática es un elemento que Fanon rechaza «poner entre paréntesis». Se trata, en su lugar, de la principal motivación para teorizar y del nexo fundamental entre la praxis liberadora de la teoría y la acción social insurgente. Esto supone que el intelectual revolucionario reemplaza al filósofo y al etnólogo/antropólogo como representantes primordiales del pensamiento radical en los tiempos modernos, tratando de forjar un camino más allá de las premisas modernas/coloniales.

A modo de conclusión

Más allá de la cuestión de si Fanon es o no un «Rousseau negro» o Rousseau un «Fanon blanco», lo cierto es que Fanon *criollizó* el pensamiento de un cierto núme-

ro de figuras (Rousseau, Sartre etc.) al tiempo que proporcionaba una dirección específica para su propia creolización, así como multitud de contribuciones creativas adicionales. Si Rousseau puede considerarse el padre de las ciencias humanas modernas, entonces podemos afirmar que Fanon representa un papel de enorme importancia en el pensamiento liberador del siglo XX y en las ciencias humanas decoloniales. Su estudio de la deshumanización y las lecciones que obtiene de la misma a fin de establecer las líneas generales para el estudio de la decolonización desafían simultáneamente conceptos clave presentes en el pensamiento de Descartes, Husserl, Rousseau y Lévi-Strauss. Ni la autoidentidad y la evidencia del *cogito* o la actitud fenomenológica, por una parte, ni el extrañamiento de la actitud etnológica o antropológica (de mirar a la propia sociedad desde la distancia), por otra, están a la altura de fundamentar la decolonización como un proyecto epistémico, ético y político. Sólo una *actitud descolonizadora* más específica, junto con un proyecto comprensivo de decolonización, puede responder adecuadamente a las formas modernas/coloniales de desigualdad y, por lo tanto, contribuir a la rehumanización de las gentes y de los *damnés* en la modernidad tardía[22].

Al igual que las actitudes fenomenológicas y antropológicas, la propia concepción elaborada por Fanon de una actitud descolonizadora se fundamenta en una cierta concepción del sujeto, que en su caso no se basa en una identidad («yo soy yo») o diferencia («yo como otro»), sino más bien en la interrelación del contacto ético y la acción política en contextos coloniales («yo para el sub-otro»)[23]. Para Fanon, el ser humano se caracteriza tanto por la libertad encarnada en la situación como por la generosidad y, por lo tanto, su estudio requiere considerar al mismo tiempo las estructuras sociales y las relaciones intersubjetivas. La sociogenia es su respuesta a este desafío, ya que se trata de una forma de estudio que subsume aspectos del psicoanálisis, la fenomenología y la etnología entre otras disciplinas, en un esfuerzo por elucidar las posibilidades de liberación de las modernas formas de deshumanización. Pero la sociogenia es también una parte fundamental de una forma no egoísta de humanismo, un humanismo decolonizador basado en un compromiso por la liberación no del pueblo o de los ciudadanos, sino del pueblo-propiedad, esto es, de los condenados de la tierra. Fanon avanza un concepto particular del yo («el yo para el sub-otro»), una actitud adaptativa (actitud decolonizadora), una propuesta para el estudio de lo huma-

---

[22] Para una ampliación del concepto de «actitud decolonial» véase Nelson Maldonado-Torres, «Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11. Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats», *Radical Philosophy Review* VIII, 1, 2005, pp. 35-67.

[23] He abordado la perspectiva de Fanon sobre la subjetividad en Nelson Maldonado-Torres, «The Cry of the Self as a Call from the Other. The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon», *Listening. Journal of Religion and Culture* XXXVI, 1, 2001, pp. 46-60.

no (la sociogénesis) y un nuevo ideal de convivencia (el humanismo decolonizador), todo ello quizá en relación, pero en todo caso diferente, de las propuestas de Rousseau y del espíritu jacobino al que a menudo se reduce el pensamiento de Fanon. En realidad, y ello es esencial, las propuestas de Fanon suponen un desafío para las ciencias humanas en la medida en que ofrecen herramientas conceptuales de gran valor para los activistas decolonizadores de cualquier lugar del mundo.

Bibliografía

BONDY, F., «The Black Rousseau», *The New York Review of Books* VI, 5, 31 de marzo de 1966. Disponible on-line en [http://www.nybooks.com/articles/12513].

BOXILL, B. R., «Rousseau, Natural Man, and Race», Andrew Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy,* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2005.

EZE, E. C., «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Reader,* Cambridge (MA), Blackwell, 1997.

FANON, F., *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press, 1968.

GORDON, L. R., *Existentia Africana. Understanding Africana Existential Thought,* Nueva York, Routledge, 2000.

—, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences.* Nueva York, Routledge, 1995.

—, «Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday» *The C. L. R. James Journal* XI, 1, 2005.

HUSSERL, E., *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology,* The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1960.

LÉVI-STRAUSS, C., «Jean Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man», *Structural Anthropology,* Chicago, University of Chicago Press, 1966.

—, *The Savage Mind,* Chicago, University of Chicago Press, 1966.

—, «The Scope of Anthropology», *Structural Anthropology,* Chicago, University of Chicago Press, 1966.

MALDONADO-TORRES, N., *Against War. Views from the Underside of Modernity,* Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2008.

—, «Césaire's Gift and the Decolonial Turn» *Radical Philosophy Review* IX, 2, 2006.

—, «The Cry of the Self as a Call from the Other. The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon» *Listening. Journal of Religion and Culture* XXXVI, 1, 2001.

—, «Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11. Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats» *Radical Philosophy Review* VIII, 1, 2005.

—, «Frantz Fanon and C. L. R. James on Intellectualism and Enlightened Rationality» *Caribbean Studies* XXXIII, 2, 2005.
MORAN, F. III, «Between Primates and Primitives. Natural Man as the Missing Link in Rousseau's *Second Discourse*», Julie K. Ward y Tommy L. Lott (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays,* Malden, Massachusetts, Blackwell, 2002.
ROUSSEAU, J.-J., *A Discourse on Inequality,* Londres, Penguin Books, 1984.
SARTRE, J.-P., *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology,* Nueva York, Washington Square Press, Pocket Books, 1966.
VISWESWARAN, K., «The Interventions of Culture. Claude Lévi-Strauss, Race, and the Critique of Historical Time», Robert Bernasconi y Sybol Cook (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy,* Bloomington, Indiana University Press, 2003.
WYNTER, S., «Towards the Sociogenic Principle. Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is like to be «Black»», Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana (eds.), *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America,* Nueva York, Routledge, 2001.
—, «Tras el "Hombre," su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnes,* y el principio sociogénico», *Nuevo Texto Crítico* IV, 7, 1991.

V

Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político

WALTER D. MIGNOLO

I

En la introducción a *Piel negra, máscaras blancas* (1952) Frantz Fanon subraya uno de los aspectos de la contribución de Sigmund Freud a la ampliación del horizonte de saberes. Para Fanon importa señalar que, efectivamente, los factores individuales deben tomarse en cuenta para comprender cabalmente los fenómenos psíquicos tales como la alienación y el complejo de inferioridad. Estas son sus palabras:

> Como reacción contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pedía que se tuviera en cuenta el factor individual. Sustituía una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia (F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 45/*Pn* 8).

Fanon introduce aquí una «fractura epistémica espacial», paralela y complementaria a la «ruptura epistémica temporal» que muy bien señaló e indagó Michel Foucault en la historia local de Europa; y a los «cambios paradigmáticos» que Thomas Khun marcó para la historia local de la ciencia en la tradición euro-americana[1]. Las contribuciones de Freud, Foucault y Khun son contribuciones a la historia moderno/imperial de los saberes, con lo cual por cierto no estoy sugirien-

[1] El concepto de «fractura epistémica» se encuentra desarrollado en Walter D. Mignolo, «La semiosis colonial. La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas», en [http://caosmosis. acracia.net/?p=644].

do que Freud, Foucault y Khun fueran imperialistas. Estoy diciendo simplemente que tales transformaciones en la constitución de saberes, a las que todos ellos contribuyeron, fueron transformaciones en la historia local (filosófica, política, económica) de las monarquías teológicas, las ciudades-Estados y luego los Estados nacionales seculares que lideraron desde el Renacimiento la expansión imperial, la constitución histórica de la economía guiada por los objetivos de acumulación y ganancia a cualquier coste y, en consecuencia, del capitalismo como estilo de vida. En efecto, los Estados (monárquicos, ciudades-Estado y Estados-nación seculares) en los cuales se produjeron, publicaron y difundieron los conocimientos que describen, critican y tratan de superar tanto Freud como Foucault y Khun son, básicamente, conocimientos entroncados con un saber cuyas instituciones estaban localizadas en el norte del Mediterráneo (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania), pero también con una fuerte tradición en el oeste del mismo (España, Portugal)[2]. Nicolás Copérnico, por ejemplo, nació y murió en Polonia (1473-1543), estudió primero en la Universidad de Cracovia, pero se formó fundamentalmente en la Universidad de Bolonia (1496-1499), donde estudió derecho, medicina, griego y filosofía, trabajando como asistente del astrónomo Doménico da Novara. La universidad de Cracovia, por otra parte, era una universidad cuyo curriculum estaba estructurado siguiendo el modelo de las universidades medievales existentes en el norte y oeste del Mediterráneo: Bolonia en Italia; Salamanca en España y Coimbra en Portugal. Instituciones y saberes fueron constitutivos del sujeto moderno teológico-humanista del renacimiento y del sujeto moderno secular-racional que genera y constituye la Ilustración.

Para Frantz Fanon (y casos semejantes alrededor del planeta, en los márgenes –Irlanda– o fuera de Europa), el sujeto moderno (en su historia teológico-humanista y secular-racional) en el que se constituye la plenitud del sujeto de la filosofía, la ciencia, y el psicoanálisis, es sólo parte de la historia y de la subjetividad constituida y en la que se constituye el sujeto moderno-colonial, y de donde surge la rebeldía decolonial. Me explico.

No haríamos justicia a Fanon si consideráramos que su ruptura es subsidiaria o menor que las de Freud, Foucault o Khun. O, tampoco, si intentáramos con honestidad liberal «reconocerla» y «tolerarla» como un «toque humanista» en el ámbito de los conocimientos modernos/imperiales. En la observación citada Fanon incrus-

---

[2] La historia del capitalismo occidental narrada por Giovanni Arrighi en su *The Long Twentieth Century,* London, Verso, 1995 [ed. cast.: *El largo siglo* XX, Madrid, Akal, 1999], cuenta en verdad la historia a partir de tres ciudades-Estado italianas del siglo XV (Venecia, Florencia y Génova), continúa en Holanda e Inglaterra (pasa por alto España y Portugal), y llega a Estados Unidos (intuyendo el futuro de China, lo cual es otra historia).

ta la ruptura epistémica espacial[3] que se abre en el siglo XX (W. E. B. Du Bois, Amilcar Cabral, Aimée Césaire, Gloria Anzaldúa, Malik Bennabi, Alí Shariati, Nawal el Sadawi, etc.). Lo que es Freud para el pensamiento postestructuralista lo es Fanon para el pensamiento decolonial. Es aún más: al marcar los límites de la filogénesis y la ontogénesis e introducir la sociogénesis, sentó también las bases para una crítica radical de la biotecnología y de las consecuencias éticas y políticas que el «nuevo paradigma científico-tecnológico» tiene en la re-conceptualización del «ser» humano y de la humanidad. Esta es hoy una de las enseñanzas capitales del libro de Frantz Fanon para comprender la lógica de la colonialidad del saber y del ser y para operar, hacia el futuro, en la decolonialidad.

II

El concepto de filogénesis (y también embriogénesis) fue un concepto necesario para la teoría de la evolución (Lamarck, Darwin), que transformó la idea del fijismo de las especies característica de la teoría de la clasificación (Lineo). Sin embargo, ni el fijismo ni la filogénesis que ordenaban el saber y el conocimiento en las estanterías de las bibliotecas; ni el proceso mismo de las especies naturales en el tiempo, en tanto que especies, le ayudaban a Freud a resolver los problemas (alienación, complejos, traumas) del individuo. El individuo, unidad singular de cada especie, ya no era en el caso de Freud la unidad singular de una especie viviente, sino la unidad-individuo del género humano. Freud reordena, bajo el concepto de ontogénesis, la idea de ser humano y de humanidad, históricamente fundada en el humanismo renacentista y transformada, aunque mantenida, por el racionalismo de la Ilustración. Al descubrir el inconsciente, Freud transforma y amplía ese legado aunque mantiene de él una idea universal de humanidad forjada en los límites conceptuales (teológicos y científicos) de la Europa cristiana y secular. Al hacerlo, Freud deja fuera de la idea de ser humano y de humanidad a un enorme sector del planeta de piel oscu-

[3] Esta historia se remonta al siglo XVI (un ejemplo es Guamán Poma de Ayala) y continúa en el siglo XVIII (otro ejemplo es Ottobah Cugoano), a caballo entre los siglos XIX y XX (por ejemplo, Mahatma Gandhi). La ruptura epistémica espacial, como opción decolonial, es constitutiva también de la modernidad/colonialidad. Podríamos así describir un paquete en el cual la expansión imperial justificada en retórica salvacionista, va de la mano con la lógica de la colonialidad y el impulso de control y dominación. Ello genera, de hecho, opciones decoloniales en las personas que no se sienten cómodas ni contentas al ser expoliadas, rebajadas, insultadas, humilladas; en fin, en las personas que no admiten el proyecto imperial que se intenta imponer tanto por agentes imperiales metropolitanos como por agentes metropolitanos en las colonias, y también por agentes nativos a los que sí les interesa sacar provecho de las reglas imperiales del juego.

ra, excluido precisamente desde el Renacimiento y reafirmado durante y a partir de la Ilustración[4]. La obra de Fanon, como un fantasma, surge de esa oscuridad; surge del silencio forzado, del rumor de los epistémica, ética y políticamente desheredados. Fanon reclama e instaura un conocimiento-otro: instala el sujeto moderno/colonial como legítimo sujeto de conocimiento frente al sujeto moderno/imperial. Continuar su tarea es la responsabilidad del pensamiento y de la opción decolonial en la filosofía (epistemología), la ética y la política.

La *fractura* epistémica espacial que Fanon introduce en las tranquilas aguas de las *rupturas* epistémicas temporales exige un cambio de terreno, tanto epistémico como subjetivo. El cambio de terreno implica asumir la distribución *geopolítica del conocimiento* en la estructura del mundo moderno/colonial (imperial/colonial) en lugar de la distribución *crono-política* tanto en la introducción freudiana de la ontogénesis como en la cronología de Foucault y Khun, que marcan las rupturas epistémicas y los cambios paradigmáticos en el acontecer unilineal del pensar, del saber, del conocer. Implica asumir un cambio de terreno en la «geografía de la razón»[5] y, sobre todo, partir de una concepción histórico-estructural heterogénea»[6] y desplazar la idea hegemónica de un desarrollo lineal de la historia que deja fuera a más de la mitad del planeta (por ejemplo, la sagrada Biblia, Hegel). Al decir que «dejan fuera a más de la mitad del planeta» no quiero decir que los narradores de la Biblia ni sus comentadores actuales, ni tampoco Hegel, no tuvieran en cuenta la totalidad del planeta. Estoy diciendo que la tuvieron en cuenta pero subordinándola al macrorrelato sagrado o secular; no la tuvieron en cuenta como legítima instancia generadora de otros relatos semejantes y válidos en su universalidad. Esta es la corrección

---

[4] Esta línea de investigación ha dado ya sus frutos y ha puesto balizas y marcado el terreno de tal manera que no hay ya vuelta atrás. Uno de estos trabajos es el de Emmanuel Chuckwudi Eze, «The Color of Reason. The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», en E. Chuckwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader,* Londres, Blackwell, 1997, pp. 103-140. Hay traducción castellana en W. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo,* Buenos Aires, Ediciones del Signo/CGSH, Duke University, 2001. Otro artículo fundamental es el de Paget Henry, «Between Hume and Cugoano. Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment», *The Journal of Speculative Philosophy* XVIII, 2, 2004 (nueva serie), pp. 129-148. Hay traducción castellana en W. Mignolo (ed.), *El color de la razón. Racismo epistémico y razón imperial,* Cuadernillo #3, de la serie *Pensamiento crítico y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Signo/Centro Estudios Globales y Humanidades, 2008, pp. 83-118.

[5] La expresión fue introducida por Lewis Gordon y Paget Henry. Sobre el tema (aunque la expresión se introdujo a finales de la década de 1990) véase, Lewis R. Gordon, «Prospero's Words, Caliban's Reasons», en *Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times,* Colorado, Paradigm Publishers, 2006, pp. 107-132.

[6] Véase en la red, Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», Lima, 2000, [http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf].

fundamental a la que Fanon contribuye: a la fractura epistémica espacial en la que se fundan subjetividades, formas de ser, de vivir y de pensar-otras. Son las subjetividades de los sujetos moderno/coloniales (los condenados de la tierra, los llamará Fanon), cuyas necesidades no son las de Lineo, Darwin o Freud; cuyas sociedades no son la sociedad vienesa de finales del XIX y principios del XX, ni tampoco el Edimburgo y el Cambridge de Darwin.

La *fractura* que introduce y en la que opera el pensamiento de Frantz Fanon es el meollo mismo de *Piel negra, máscaras blancas.* La fractura está ya anunciada en el título, en la doble cara de lo negro y lo blanco; de la piel y de la máscara. Impensable, porque no les era necesario, hubiera sido para Darwin o Freud pensar esta doble cara, la cual no era un imperativo de su *existentia*[7]; no estaban en el horizonte de su sociedad y tampoco en su horizonte personal. No existen exigencias geopolíticas ni corpo-políticas del conocer. Las exigencias e imperativos eran para Darwin y Freud otros[8]. Pero no por ser otros estaban menos geopolítica y corpo-políticamente configurados. Al contrario, para ellos tampoco éste era un problema. Por un lado, porque estaban abocados a cuestiones inherentes a su sociedad y a su tiempo; a la manera en que sus cuerpos respondían a estas necesidades. Por otro, porque o bien asumían que los suyos eran intereses universales o bien no veían más allá de su restringido horizonte societal. Era impensable para ellos porque sus subjetividades no sentían la doble cara de lo negro y lo blanco. Quizá Freud estuviera cerca de él, pero o no lo vio o no lo quiso ver. O lo articuló de otro modo. Era impensable, en definitiva, porque el sujeto moderno/imperial, al contrario que el sujeto moderno/colonial, es menos propenso a *sentir* la diferencia colonial (epistémica y ontoló-

---

[7] *Existentia* es un término incorporado al vocabulario de la filosofía caribeña. Lewis Gordon, Paget Henry y Sylvia Wynter emplean el término para distinguir la «existencia» en el vocabulario del existencialismo blanco-europeo, de la *existencia* en la experiencia negra afrocaribeña. Se trata, en última instancia, de desligarse de la idea de que *existencia* es un universal de la experiencia humana cuya manifestación universal se corresponde con la experiencia del hombre blanco del existencialismo como corriente filosófica. Se trata aquí, literalmente, de otra *existentia.*

[8] La cuestión fanoniana, tanto en su propia experiencia como en su encuentro con los bereberes en Argelia (los casos que cuenta al final de *Los condenados de la tierra* [1961], pero también el análisis del malgache en el capítulo sobre Mannoni), encuentra un paralelo en el análisis que hizo Ashis Nandy de Freud en la India en la década de 1920; véase, A. Nandy, «The Savage Freud. The First non-Western Psychoanalyisis and the Politics of Secret Selves in Colonial India», en *Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves,* New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 81-144.

[9] El concepto de «diferencia colonial epistémica» lo empleo en varios lugares. Entre ellos, W. Mignolo, «Dussel's Philosophy of Liberation. Ethics and the Geopolitics of Knowledge», en Eduardo Mendieta y Linda Alcoff (eds.), *Thinking From the Underside of Modernity. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation,* Boulder, Colorado, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2000, pp. 27-50; también en «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en Catherine Walsh, Freya Schiwy

gica)[9]. El caso de Octavio Mannoni, que Fanon discute en el capítulo quinto, es un caso particular. Hijo de padres corsos, Mannoni (1899-1989) nació en Francia y residió casi veinte años en Madagascar. Antes y después de su partida estuvo vinculado a la escuela psicoanalítica comenzada por Jacques Lacan.

La fractura y el cambio de terreno se perciben en los presupuestos filogenéticos a partir de los cuales argumenta Mannoni y los principios sociogenéticos (o sociogénesis) a partir de los cuales argumenta Fanon. Para Mannoni el complejo de inferioridad es un fenómeno universal, localizable en el ser humano en general, que encuentra configuraciones particulares en «situaciones coloniales». Mannoni describe el complejo de inferioridad presente en el sujeto moderno/colonial a partir de la subjetividad, y del conocimiento erigido sobre la misma, del sujeto moderno/imperial: el análisis de Mannoni está montado sobre principios ontogenéticos, mientras que el de Fanon se elabora sobre principios sociogenéticos. Manoni sostiene que el complejo de inferioridad del individuo se deriva el complejo de dependencia en situaciones coloniales. Para Mannoni, cuando se aísla a un malgache adulto de su entorno, puede muy fácilmente caer en el tipo clásico del complejo de inferioridad «prueba de forma casi irrefutable que, desde su infancia, existía en él un germen de inferioridad» (citado por Fanon, p. 94/*Pn* 68). Mannoni piensa a partir del principio filogenético, y lo universaliza para luego explicar lo particular de la situación colonial. Donde Mannoni *ve* un «malgache», un individuo ya constituido que se enfrenta al blanco europeo, Fanon *ve* en cambio que no hay tal «malgache», sino en tanto en cuanto el hombre blanco europeo ocupó su territorio e impuso en él la presencia de subjetividades y ordenes sociales y económicos que eran réplicas de formas de vida existentes en Francia. Se trataba, en la esfera del desplazamiento francés, de una suerte de mimesis al revés: los franceses se imitaban a sí mismos en las colonias. El malgache surgía de la confrontación entre subjetividades existentes en otra historia y de su confrontación, sin participar en el control de la autoridad, la economía y el conocimiento, en su relación con las subjetividades que llegaban en los cuerpos franceses, cuya historia había quedado le-

y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino,* Quito, Universidad Simón Bolivar y Editorial Abya-Yala, 2002, pp. 215-244; y en «Os esplendores e as misérias da "ciencia". Colonialidade, geopolítica do conhocimiento a pluri-versalidade epistémica», en Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Conhecimiento prudente para uma vida decente,* Coimbra, Edições Afrontamento, 2003, pp. 631-672. El concepto de diferencia epistémica colonial, junto al de diferencia ontológica colonial, fue elaborado por Nelson Maldonado-Torres, «Sobre colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfóguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana & Instituto Pensar, 2007, pp. 127-168.

jos. El malgache que surge de la relación y confrontación con el blanco europeo es una nueva subjetividad: ya no es «nativo» para el europeo ni tampoco es europeo para los habitantes nativos. En este punto del análisis Fanon debe abandonar a Freud y así como Freud se vio necesitado del concepto de ontogénesis para comprender fenómenos psicológicos en la sociedad vienesa de su tiempo, Fanon se vio necesitado del concepto de sociogénesis (o del principio sociogénico) para entender fenómenos psicológicos en situaciones coloniales. Mientras que para Mannoni la colonización de los sujetos está relacionada con el complejo de inferioridad y de dependencia, para Fanon la colonialidad del ser no es inherente al sujeto colonial, sino en el ejercicio de las estrategias de dominación que tienen como consecuencia y resultado la colonialidad del ser y del saber. Así, pues, no existe un «malgache» ya disponible y dispuesto a la colonización, sino que la identidad «malgache» es una construcción del proceso imperial/colonial. Así como no había indios en América antes de la llegada de los españoles, no había malgaches en Madagascar antes de la llegada de los franceses.

No se trata entonces de complejo de dependencia sino, en verdad, de *doble* conciencia del sujeto moderno/colonial, en contraposición a la *plena* conciencia del sujeto moderno/imperial. Al comprender la colonialidad del ser en términos de complejo de inferioridad y de dependencia, Mannoni presume ciertos rasgos *esenciales* en el ser humano mientras que Fanon al comprender la emergencia de identidades asignadas que generan la doble conciencia en el sujeto colonial, asume que la filogénesis y la ontogénesis son meras condiciones físico-biológicas de los seres vivientes y que su configuración psicológica se enmarca en relaciones sociogenéticas: las situaciones coloniales, en el mundo moderno/colonial en el que vivimos, generan fenómenos de conciencia que nos invitan a revisar y regionalizar la universalidad de presupuestos psicoanalíticos generados a partir de experiencias de sujetos moderno/imperiales constituidas por sujetos moderno/imperiales ellos mismos[10]. Con esto quiero subrayar que mientras Freud analizó y construyó sus teorías a partir de su experiencia con sujetos moderno/imperiales, como él mismo, Mannoni en cambio *transvasó* su subjetividad moderno/imperial a la comprensión de sujetos moderno/coloniales. Esto es, Mannoni utilizó el aparato conceptual psicoanalítico construido a partir de la experiencia de sujetos forjados en la historia de Europa, para analizar y comprender sujetos forjados en las historias dobles o triples de otras zonas del planeta, cuyas conciencias plenas locales se transforman en conciencias do-

---

[10] Sobre «colonialidad del ser», véase el trabajo fundamental de Nelson Maldonado-Torres, «Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto», en S. Cástro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* cit., pp. 127-168.

bles al confrontarse con las conciencias plenas de los sujetos europeos que se instalan y controlan la autoridad y la economía en las colonias.

Aunque Fanon abandona a Freud en el momento en que la filogénesis no es suficiente, su manera de operar es paralela (aunque contrapuesta), a la del psicoanalista vienés. No es en cambio paralela a la forma de operar de Mannoni. En efecto, al igual que Freud, Fanon reflexionó y analizó la experiencia de sujetos moderno/coloniales, como él mismo. Mannoni, en cambio, estudió y analizó a partir del psicoanálisis moderno/imperial a sujetos moderno/coloniales. En este sentido, Fanon instaura la sociogénesis a partir de la relaciones coloniales del saber y del ser, mientras que Freud había partido de la configuración ontogenética y psicológica de los individuos), y al hacerlo inicia un proceso de decolonialidad del saber y del ser. Mannoni, en cambio, «aplica» el psicoanálisis a situaciones ajenas a su propia emergencia. En ese sentido, el análisis de Mannoni contribuye a la reproducción de la colonialidad del ser y del saber.

III

La intervención de Sylvia Wynter[11], a partir de la sociogénesis propuesta por Fanon consiste, precisamente, en la fundación de una *scientia* (utilizo la palabra latina para distinguirla de la secularización y matematización del saber científico, desincorporado) en la que la ética y la política gobiernen sobre la epistemología.

El libro de Fanon no es, sin duda, el epicentro del terremoto epistémico (centro sísmico disperso en quinientos años de historia moderno/colonial en diversas partes del planeta, cuyo comienzo por cierto está en el Atlántico), pero sí es una grieta enorme en la homogeneidad epistémica occidental. Homogeneidad, claro esta, compuesta por una miríada de posiciones diversas, todas ellas sujetas a una matriz categorial derivada de la lengua griega y latina, y ligada a experiencias y subjetividades en las regiones noroccidentales del mar Mediterráneo, regiones de la cristiandad occidental. Por homogeneidad epistémica imperial me refiero a la malla conceptual que sostiene y comunica todas las áreas del saber, incluidas las diferencias existentes entre esferas disciplinarias. La teoría de la creación y la teoría de la evo-

---

[11] Véase fundamentalmente Sylvia Winter, «Toward the Sociogenic Principle. Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to be "Black"», en Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana (eds.), *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America,* Nueva York, Routledge, 2001 [http://www.coribe.org/PDF/wynter_socio.pdf] (incluido en el presente volumen); véase también de la misma autora, S. Wynter, «1492: A New World View», en Vera Lawrence Huatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse and the Origins of America. A New World View,* Washintong DC, Smithsonian Institute Press, 1995, pp. 6-55.

lución se oponen solamente en contenido. Vine Deloria, Jr., abogado, intelectual y activista del grupo sioux de los americanos nativos, lo demostró y argumentó en dos libros magníficos. Deloria muestra cómo las dos posiciones, creacionismo y evolucionismo, se asientan sobre los mismos principios de la cosmología occidental, teológica y secular. Al entrar en el debate a partir de los principios de conocimiento en la cosmología nativa (en su variedad), él se desprende (o desengancha) del espejismo de que creacionismo o evolucionismo cubren la *totalidad* y que no hay otra alternativa fuera de ellos[12].

La grieta que abre el argumento de Fanon no es ni más ni menos que la de desnudar la regionalidad del concepto universal de «hombre» y de «ser humano», poniendo de relieve, en el capítulo sobre el libro de Mannoni, que la colonialidad del saber (diferencia colonial epistémica) está ligada a la colonialidad del ser (diferencia colonial ontológica) y que, por lo tanto, el pensamiento decolonial necesita la decolonización de la idea de Hombre que sirvió de modelo a la idea de Humanidad. La idea de Hombre, construida en el Renacimiento europeo, se refiere a la experiencia de los hombres que la crearon tomándose a ellos mismos y a su sociedad como modelo; idea de hombre que se convirtió en sinónimo de Humanidad; idea de Humanidad que sirvió de modelo para clasificar la diferencia, el Antropos. El argumento de Wynter radicaliza esta crítica fanoniana: el sintagma «después del hombre, hacia lo humano» –una suerte de *logos* del pensamiento de Wynter– es un sintagma enunciado por una mujer, negra y caribeña. O sea, en palabras recientes de Evelyne Trouillot[13], mujer, negra del Tercer Mundo. Despegar lo humano del Hombre (masculino, blanco, Primer Mundo [Renacimiento e Ilustración]), de la experiencia y de la subjetividad en la que se construyó el saber que a su vez reforzó la subjetividad (por ejemplo, el sentimiento de seguridad y superioridad, latente o manifiesto, asumido o reprimido) del sujeto moderno/imperial. El sintagma, «después del hombre, hacia lo humano» (en vez de poshombre o de poshumanidad) subraya sin claudicaciones *la fractura epistémica y ontológica espacial* sobre la *ruptura epistémica y ontológica temporal.* «Poshumanidad» nos dejaría presos del concepto hegemónico de Humanidad; *incluiría* (habermasianamente) una dimensión *nueva* (la «novedad» es el truco de la modernidad; el ansia constante de «cambio» hacia adelante, hacia el progreso): ahora *la piel negra sería reconocida por la piel blanca,* de tal modo que no habría ya necesidad de usar máscaras. Claro que en

---

[12] Vine Deloria Jr., *Evolutionism, Creationism, and Other Modern Myths,* Colorado, Fulkrum Publishing, 2002; y también *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact,* Colorado, Fulcrum Publishing, 1997.

[13] Evelyne Trouillot, «Por la evidencia de las subjetividades», ponencia presentada en el XVI Congreso de la Academia de la Latinidad, Lima, Perú, 5-8 de noviembre de 2007, [http://www.bnp.gob.pe/portalbnp/pdf/ programaXVIlatinidad.pdf].

tal reconocimiento *la piel negra continuaría sujeta a la universalidad de una humanidad a imagen y semejanza del hombre blanco.*

Para que esto no continúe siendo así es necesario otro tipo de saber. No un «nuevo saber», sino un «saber-otro»: un saber que «surja» de la fractura epistémica espacial y no un saber que «cambie» la episteme o el paradigma «anterior». Ésta es precisamente la propuesta de Wynter: el segundo momento a partir de la sociogénesis. No se trata tampoco, ya, del «hombre nuevo» del Che Guevara, sino de la «humanidad otra», después del «hombre nuevo».

Para Wynter hay en realidad dos esferas problemáticas en la concepción del ser humano o de humanidad. Una es falocéntrica en la medida en que el modelo de humanidad se forjó sobre la experiencia del hombre que, recurrentemente y a través de la historia, reforzó la idea de hombre que sirvió de punto de partida para la idea de humanidad. La otra es biocéntrica y encuentra su garantía en la ciencia. En la esfera biocéntrica se asume una esencia natural humana, universal, en la constitución biológica de los organismos vivientes distinguidos de otros organismos vivientes como seres humanos: en la posición biocéntrica hombre y humanidad se resuelven biológicamente. De este modo, la ciencia tiene la última palabra. Y como la ciencia la practica y controla una elite destilada a través de procesos de entrenamiento y de millones de dólares invertidos en investigación, ninguno de los 6.000 millones y pico de organismos vivientes existentes en el mundo que parecen ser seres humanos podrá disputarle a aquella qué es y qué no es el ser humano y la humanidad.

La *scientia*[14] que inaugura Wynter siguiendo a Fanon es una ciencia que comienza por el *análisis de la palabra* y se pregunta: ¿quien dice y decide qué es y qué no es ser humano? En esto reside la dimensión revolucionaria del concepto de sociogénesis. Mientras que las decisiones se tomen desde el punto de vista de la filogénesis y la ontogénesis, el control de la autoridad y del conocimiento está en manos de los científicos: de los expertos, para ser más exactos. Wynter dirá,

> Sin embargo, a diferencia de la «realidad común» característica de un fenómeno ondulatorio, el principio sociogénico no representa un objeto de conocimiento científico natural. Si, en el caso de los humanos, esta constante transcultural es aquella representada por el principio sociogénico, en tanto que *concepto de sí mismo* culturalmente programado antes que genéticamente articulado [...] de experimentarnos a nosotros mismos

[14] Escribo *scientia,* en la grafía medieval y renacentista del saber, para distinguirla del vocablo «ciencia» que implica las ciencias naturales modernas (Galileo, Bacon, Newton), convertidas en modelo para las «ciencias humanas» (por ejemplo, Freud concebía el psicoanálisis como ciencia). Ahora bien, por *scientia* no invito a «regresar» a la Edad Media o al Renacimiento, sino a marcar la ruptura epistémica espacial y decolonial con el concepto de «ciencia».

en tanto que humanos, entonces la identificación de la propiedad híbrida de la conciencia, que hace posible semejante principio, requeriría *otra forma de conocimiento científico que fuera más allá de los límites de las ciencias naturales, incluyendo la neurobiología, cuyo enfoque científico-natural sobre el fenómeno de la conciencia está basado paradójicamente en la concepción estrictamente biocéntrica y adaptativa de lo que es ser humano* [...] (las cursivas son mías con excepción de «en tanto que»)[15].

La propuesta es nada más y nada menos que un *pachakuti* (esto es, un vuelco, un terremoto) epistémico, de enormes consecuencias políticas y éticas. Llamemos también *scientia* a aquello que Wynter describe como «otra forma de conocimiento científico que fuera más allá de los límites de las ciencias naturales». Se trata de un programa de decolonialidad del conocimiento, de decolonialidad del ser, que parte del principio sociogenético. Y el principio sociogenético nos dice, en primer lugar, que «ser humano» no es una cuestión biológica, ni propiedad de quién lo dijo primero y con más autoridad (garantizada por instituciones, libros y dinero), sino una cuestión de asignar sentidos y de desasignar sentidos por parte de los sujetos clasificados. La observación de Fanon, en el párrafo aludido más arriba, es la siguiente: «Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia». En el capítulo titulado «La experiencia vivida de los negros», el saberse «negro» proviene de la mirada «blanca»; y ésta es la depositaria del saber y del ser. A partir de la autoridad epistémica y ontológica que otorga la blancura se asignan sentidos, y en relación a tal autoridad se desencadena la batalla epistémica y ontológica.

Esta *scientia* (o ciencia-otra) parte del análisis y la comprensión de la experiencia vivida de los *condenados de la tierra;* de todas aquellas personas que fueron y que continúan siendo desvalorizadas a partir de la creencia institucionalizada de un modelo de humanidad montado sobre valores patriarcales y una clasificación racial[16]. La «experiencia del hombre negro» es aquí el punto de partida para la comprensión tanto de la condición de los *condenados de la tierra,* como de su liberación a partir de la decolonialidad del saber y del ser. El principio sociogénico despega el concepto de ser humano y de humanidad de lo biológico. Y al surgir de la «experiencia del hombre negro» despega también el concepto de ser humano modelado a partir de «la experiencia del hombre blanco». De esta manera, la *scientia* decolonial es una

---

[15] S. Wynter, «Toward the Sociogenic Principle», cit., p. 59.

[16] No entro aquí en detalles sobre las coordenadas histórico-sociales de la clasificación racial ligada a valores patriarcales. Sugiero la lectura de Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», cit.; y Margaret Greer, Walter D. Mignolo y Maureen Quilligan, *Rereading the Black Legend. The discourses of Race and Religion in the Renaissance Empires,* Chicago, Chicago University Press, 2008.

ciencia que investiga las palabras, la manera en que todos nos concebimos como seres humanos y, al hacerlo, construimos saberes que nos conducirán «después del hombre, hacia la humanidad». El principio sociogénico contribuye a la vez a iluminar la lógica de la colonialidad en la construcción de la colonialidad del ser y del saber, cuestiona la autoridad autoasignada y su retórica salvacionista de progreso y de desarrollo. No es una crítica o negación de la ciencia en sí misma, sino una crítica radical a la autoridad ética y política disfrazada de cientificidad. Si bien la ciencia es una cuestión de expertos que dedican su vida a tales o cuales investigaciones, las consecuencias políticas, éticas y económicas de la ciencia son cuestiones de la sociedad civil y política. La *scientia* basada en el principio sociogénico se reclama tal a partir de experiencias negadas (por ejemplo, la experiencia del hombre negro) por la experiencia de quienes estuvieron y están en condiciones de llevar adelante *las ciencias y la tecnología* (la experiencia del hombre blanco).

IV

Imagino que algún lector se estará preguntando qué vigencia tendría esta propuesta hoy; a que nos lleva todo esto en el momento en que China, India y Rusia están cambiando la fisonomía del planeta y el «nuevo orden mundial»: tanto aquel que existía cuando George Bush (padre) lo enunció como el que seguramente no llegó a imaginar en el momento de proferir su frase triunfal, caída la Unión Soviética y derrotado Sadam Hussein en Kuwait. Podríamos pensar también en la grieta que separa a palestinos e israelíes, grieta entroncada con todo lo que estamos diciendo.



Philip Stephens, Financial Times.com, 6 de diciembre de 2007, [http://www.ft.com].

La caricatura del encuentro está montada sobre una densa historia racista acumulada en el grueso volumen de Lineo, contrapartida del maletín de negocios. La sonrisa del hombre de empresa, seguramente de Estados Unidos o Inglaterra o Alemania, contrasta con la cordial seriedad en el rostro del hombre de China que acarrea bajo su brazo la historia que el hombre blanco escribió sobre el hombre amarillo. Si bien Lineo usó la imagen de los colores para clasificar distintas formaciones humanas en distintas regiones del planeta, fue Immanuel Kant quien le dio a cada color un valor, usando el color en relación a grados de racionalidad y a la capacidad estética para comprender los sentimientos de lo bello y lo sublime (véase el artículo de Immanuel Eze citado anteriormente). Philip Stephen, el articulista del *Financial Times,* subraya la doble direccionalidad de la memoria: el grupo (o la etno-elite) que propuso la clasificación y la valoración racial olvida, a través de las generaciones, el significado histórico de la clasificación y la herida colonial/racial inflingida a otros sujetos. Y cuando alguien la recuerda, los argumentos esgrimidos por la misma etno-elite que controla el dinero, la autoridad y el conocimiento, sostiene que hay que olvidar los errores del pasado (como hizo Juan XXIII hace algunos años); o que los «hombres» somos todos iguales y hay que olvidar las diferencias. Sin embargo, para los hombres y mujeres que crecieron, vivieron y se educaron habitando, conscientes o inconscientes, el espacio de la diferencia racial (diferencia colonial epistémica y ontológica), el olvidar es más difícil; quizá no es posible. Serán necesarias reorganizaciones fuertes en el control del conocimiento, de la economía, de la autoridad, en la formación de subjetividades que habiten zonas de pluridiversidad epistémica y ontológica, zonas en las cuales no sea necesario que quien controle el conocimiento (a través de la universidad, de la prensa escrita y oral-visual y de los medios de comunicación masivos) «nos diga» que hay que olvidar y que todos los «hombres» somos iguales.

¿A qué viene todo esto en relación con Fanon? Al hecho de que el principio sociogénico (a diferencia del filogénico y del ontogénico) es el principio que nos permite desprendernos de la hegemonía filogenética en el ámbito de la biología y de la neurofisiología, y de la perspectiva ontogenética en el ámbito del psicoanálisis. «Desprendernos» no significa darnos un baño de olvido de categorías filosóficas y científicas que están en todos nosotros y en la sociedad, en la educación, etc. «Desprendernos» significa tres cosas:

a) No aceptar las reglas hegemónicas del juego filosófico y científico como si ellas fueran las únicas posibles y si no las respetamos, caemos en el abismo de la sinrazón. Caída paralela a la acusación o al sentimiento de caer en el abismo del pecado y de la oscuridad moral, si nos apartamos de las reglas teológicas y de la religión cristiana.

b) Proponer otras categorías y reglas del juego que tienen, por necesidad, que reconocer la existencia de lo que *ya está* (por ejemplo, formas de conocer y conocimientos acumulados en los que se fundan y apoyan las instituciones para transmitir y ejercer *el saber*). Simultáneamente es necesario ser consciente de que *lo que está, no significa entregarse a lo que está*. Aquello que *está* (de lo que está enunciado, en los manuales, en el canon, de lo que está dicho, lo que ha sido establecido en la *tradición de la modernidad occidental*), legitima *los decires* tanto para conservarlos como para transformarlos (de ahí las rupturas epistémicas o los cambios paradigmáticos, que siempre presuponen lo *que está*). Aquello que está (y que sostiene las enunciaciones) es distinto, aunque lo presupone, de *aquello* que *existe* (filosofía, ciencia) o de *aquello que ocurrió* (historia). La fundación metafísica de la epistemología la encontramos en el primer nivel, mientras que en el segundo nos encontramos frente la fundación metafísica de la ontología. Para resumir: ambos casos muestran que la «objetividad sin paréntesis» (la existencia separada del enunciante y el enunciado, el sujeto y el objeto) garantiza el control del conocimiento. El desprendimiento, epistemológico y ontológico, implica proponer otras reglas del juego, abrir el pensamiento a «la objetividad entre paréntesis», a la coexistencia de epistemologías y ontologías; el multiverso propuesto por el biólogo y filósofo chileno Humberto Maturana. Sirvámonos para ello de un ejemplo narrado por el escritor alemán Peter Bischel, quien nos cuenta la conversación mantenida con su guía intelectual, un joven balinés[17]. Bischel le pregunta al joven si creía que la historia del Príncipe Rama era verdadera. A lo cual el joven respondió que sí. Bischel continuó preguntando: ¿tú crees que el Príncipe existió y vivió en algún lugar y en algún tiempo? A lo cual el joven le respondió que no sabía si el Príncipe Rama había existido o no, si había vivido en algún lugar o en algún tiempo. Pues entonces se trata de una historia, de un relato, concluyó Bischel. A lo cual el joven asintió, confirmando que se trataba efectivamente de una historia o de un relato. La conversación continuó en ésta línea hasta que el joven balinés, exasperado, le preguntó a Bischel: «¿qué es finalmente lo que tu quieres saber? ¿Si la historia es verdadera o si los hechos ocurrieron?». En este ejemplo se trata de un desprendimiento *avant la lettre:* no haber entrado en las reglas del juego de Bischel (y todo el peso de la filosofía de Occidente desde Platón a Bertrand Russel y las múltiples discusiones sobre verdad y ficción, realidad e ilusión, etc.). El joven balinés opera sobre principios metafísicos distintos; en los cuales se sostiene una epistemología y una ontología otras.

---

[17] La anécdota está narrada por Richard King en su libro *Orientalismo and Religion. Postcolonial Theory, India and the "Mystic East"*, Londres, Verso, 1999, p. 39.

c) «Desprenderse» significa afirmar un paradigma-otro, de coexistencia no-pacífica. ¿Por qué coexistencia no pacífica? Porque el conocimiento en estos dominios está controlado por los principios filogénicos y ontogénicos y porque la inclusión del principio sociogénico introduce un cuestionamiento radical a la autoridad de estos principios. Por lo tanto, los agentes (intelectuales, investigadores, científicos, psicoanalistas) que tienen su capital intelectual asegurado bajo la protección de esos principios, no ven con buenos ojos tener que compartir su autoridad. Por lo tanto, el principio sociogénico es criticado o marginado por no seguir las reglas del juego que la autoridad impone. El fenómeno es semejante a lo que ocurre en el ámbito político con el concepto de «democracia». Todo intento verdaderamente democrático que no respete las reglas del juego impuestas por el control imperial de la «democracia» es castigado intentándose su destrucción en nombre de la democracia y de los derechos humanos[18]. Esto es precisamente el espacio abierto por «el principio sociogenético». Veamos.

El principio sociogénico subyace a todo el argumento de *Piel negra, máscaras blancas* y motiva y organiza los textos posteriores de Fanon, incluso *Los condenados de la tierra* (1961), el cual tras una primera lectura podría parecernos alejado ya de *Piel negra, máscaras blancas*. Sylvia Wynter comprendió la importancia radical de este principio que exploró en detalle, así como sus consecuencias epistémicas, políticas y éticas, en su artículo clásico ya citado, «Towards the Sociogenic Principle» (1999). Mientras que los principios filogenéticos y ontogenéticos fueron enunciados y construidos sobre la base de la experiencia histórica y la conciencia individual de la sociedad europea posrenacentista y postilustrada, el principio sociogenético es enunciado y está abierto a la construcción categorial y epistémica sobre la base de la experiencia histórica y la conciencia dual de las sociedades coloniales coexistentes con las sociedades europeas posrenacentistas y postilustradas. El principio sociogénico contribuye a *la ruptura epistémica espacial* no subsumible en el control cronológico de las rupturas epistémicas o los cambios de paradigma que pusieron respec-

---

[18] Por ejemplo la Human Rights Foundation de Nueva York envió una carta al presidente Evo Morales apuntando que la Constitución viola, en alguno de sus puntos, los derechos humanos, véase online [http://www.jornadanet.com/Hemeroteca/n.php?a=5837-1&f=20080128]. Los derechos humanos violados son los derechos de los propietarios de la tierra en la Media Luna. Se supone que el hijo de Mario Vargas Llosa forma parte de esta comisión. En fin, se reproduce aquí la inversión de los derechos humanos establecidos por John Locke, que brillantemente puso de relieve Franz Hikelammert después de la «guerra» de Kosovo. Véase Franz Hinkelammert, «The Hiden Agenda of Modernity. Locke and the Inversion of Human Rights», en [http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.1/HinkelammertF.pdf]. Un resumen en castellano, [http://www.uasb.edu.ec/padh/revista2/articulos/normansolorzano.htm].

tivamente de relieve Michel Foucault y Thomas Khun. El principio sociogénico nos sitúa en otro terreno, en otro lugar. Por eso, la geopolítica del conocimiento es fundamental para entender la distribución en el *control imperial del conocimiento y en la disputa decolonial* que será uno de los signos distintivos del siglo XXI. Y también lo es la corpo-política (o la biografía racial y sexual), puesto que Fanon necesita el principio sociogénico en el momento en el que su «conciencia de ser negro» no le viene de él mismo (ontogenéticamente), sino del niño blanco, atemorizado, que dice: «¡¡Mira mamá, un negro *[nigger]*!!». En Bolivia sería un indio quien llamaría la atención, no por cierto como sorpresa, sino más bien por asumida inexistencia para parte del «blancoide» o *k'ara*. Principio sociogénico que vemos hoy en casi todas las noticias que nos llegan desde Bolivia, puesto que la sociedad «blancoide» ya no puede ignorar al indio y recurre al uso de la autoridad mediática, controlada por las elites criollo-mestizas, para continuar negando la legitimidad epistémica, política, económica de los indígenas. En otras palabras, mientras que las elites criollo-mestizas proponen una Bolivia para todos y todas manteniendo sus intereses de clase, niegan la posibilidad de que los y las indígenas propongan una Bolivia para todos y para todas: una Bolivia de liberación más que una Bolivia que mantiene relaciones de dominación de una etno-clase sobre otras.

El principio filogenético sobre el cual se asienta el conocimiento biológico y neurofisiológico es un principio limitado a la pura materialidad anatómica que caracteriza a seres vivos dotados de sistema nervioso y, por lo tanto, de cerebro. En ese conjunto, un sector o clase de organismos vivientes dotados de cerebro ha desarrollado la capacidad mental/conceptual de tal manera que ha podido reflexionar sobre el cerebro mismo. Las sofisticadas técnicas de investigación existentes hoy en el campo de la biotecnología son una muestra de la construcción de conocimientos basados sobre este principio. Para el psicoanálisis inaugurado por Sigmund Freud, el principio filogenético mediante el cual Charles Darwin (1809-1882) explicaba la evolución no era suficiente para dar cuenta de las historias personales e individuales de personas en tensión con los principios reguladores de la sociedad. Freud introdujo el principio ontogenético. Después de todo, Freud fue entrenado como neurofisiólogo. Detrás de la innovación freudiana se había ya implantado en Europa la idea moderna del sujeto. Y esa idea moderna del sujeto se había modelado no sobre la experiencia de la sociedad de la India británica, ni de los individuos en sociedades al sur o el norte de África, donde Francia llevaba ya medio siglo de colonización, sino sobre la experiencia del sujeto europeo mismo. Más precisamente, se había modelado a partir de la sociedad del Imperio austro-húngaro que era el hábitat de Freud. Nacido en 1856 y muerto en 1939, conoció el Imperio austriaco (1804-1867), su sucesor, el Imperio austro-húngaro (1867-1918), y el proceso de la formación de la primera República austriaca en 1933.

Frantz Fanon, por el contrario, nació en 1925 en la colonia francesa de Martinica. A diferencia de Freud, la vida de Fanon fue corta (apenas 36 años) en comparación con la del fundador del psicoanálisis, que vivió 83 largos y provechosos años. En 1943 se trasladó a Francia, donde estudio medicina y psiquiatría. En 1953 fue nombrado director del departamento de psiquiatría en el hospital Blida-Joinville, en Argelia. Renunció en 1956 y se mudó a Túnez, donde comenzó a colaborar con el Movimiento de Liberación Nacional Argelino. El principio sociogénico introducido por Fanon funda el conocimiento sobre un tipo de experiencia vivida (afrocaribeño, negro) distinta de la de Darwin (inglés, blanco) y de la de Freud (austriaco, judío, blanco). La «*existentia* africana» promueve y exige un tipo de conocimiento distinto al de la «*existentia* británica» y la «*existentia* austro-húngara». Ello es así, a no ser que consideremos que el conocimiento no está determinado por las condiciones «reales de existencia» (en palabras de Marx), sino que sólo está condicionado por la propia vida del Espíritu, que flota y se encarna en la mente de personas geniales y dispuestas para construir conocimientos válidos y necesarios para todos los hombres y mujeres del mundo. Esto es, el Espíritu Epistémico en esta concepción se asume universal e independiente de las regiones del planeta y de los cuerpos en los cuales el espíritu se encarna. La geopolítica y la corpo-política del conocimiento se desprenden, no aceptan, tal creencia. El principio sociogénico introducido por Fanon coexiste y se halla en lucha con los principios embriogénicos filogénicos (en la teoría de la evolución) y ontogénicos (en el psicoanálisis). Sylvia Wynter bosqueja el horizonte de conocimiento fundado en «nuestros variados modos culturales de ser/experimentarnos a nosotros mismos como humanos»[19]. Aquí el «nosotros» tiene un carácter particular que anula, desde el principio, la pregunta posmoderna: «¡Ah!, ¿y a quien te refieres con el nosotros, quienes son nosotros? Yo no estoy considerado en ese, tu/nosotros». La pregunta sobre a quien se refiere uno cuando dice «nosotros» es hoy común y proviene del hecho de que la «universalidad del ser humano» y la afirmación «de que todos nacimos iguales» es hoy desmentida por la historia misma. La pregunta pone en evidencia el derecho a la existencia por parte de seres y grupos humanos marginados de los derechos de existencia. Aquí el *nosotros* es un mero conector de la pluriversidad de experiencias humanas en el mundo moderno/colonial, lo cual significa patriarcal y racista. Lo cual significa también desprenderse de la hegemonía epistémica (en su diversidad posrenacentista y postilustrada europea) y de la homogeneidad ontológica, para construir conocimientos a partir de las experiencias y necesidades de la subalternidad epistémica y ontológica.

Lo que está en juego en la *scientia* basada en el principio sociogénico es nada más y nada menos que el significado de lo humano, de qué significa ser humano, y

[19] S. Wynter, «Toward the Sociogenic Principle», cit., p. 48.

quién tiene la potestad de declarar en qué consiste «la naturaleza humana». Y si regionalizamos la «naturaleza humana» a la expresión más aceptable de «condición humana» (Hannah Arendt), ésta ya no puede predicarse sobre la sola experiencia europea, tanto en su existencia cristiana o *existentia* judía, sino que la condición humana tiene que predicarse sobre la experiencia de *los condenados de la tierra,* esto es, de la mayoría numérica que fue marginalizada o cuestionada en su humanidad. El mero reconocimiento de esta experiencia racial en Fanon, racial y patriarcal en Wynter, constituye una ruptura epistémica y ontológica espacial, un desplazamiento de la geografía de la razón y, finalmente, el grito epistémico del sujeto en su disputa por la autoridad del conocimiento, de la subjetividad, de la economía, de la autoridad. Lo que Fanon abre con *Piel negra, máscaras blancas,* y la propuesta que a partir de ahí desarrolla Sylvia Wynter, es el grito decolonial del sujeto[20].

[20] Este argumento está contenido en W. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial,* Barcelona, Gedisa, 2007. Hablo del paradigma de coexistencia, aunque no pacífica, puesto que la tolerancia es un lujo hoy de la razón imperial. Esta idea está contenida en la introducción a *Historias locales/Diseños globales,* Madrid, Akal, 2003, y descrita como «paradigma-otro». También en la conclusión de este libro, en la cual sugiero la «estructura profunda» de ese paradigma que sostiene varias esferas del conocer: un pensamiento-otro, una lengua-otra, una lógica-otra.

VI

En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser «negro»

SYLVIA WYNTER

Como reacción contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pedía que se tuviera en cuenta el factor individual. Sustituía una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 42.

La experiencia consciente es un fenómeno ampliamente generalizado. Se produce en niveles muy distintos de la vida animal, aunque no podamos estar seguros de su presencia en los organismos más simples, [...] (Algunos extremistas se han propuesto negar incluso que exista en mamíferos no humanos) [...] Pero al margen de la forma que ésta pueda llegar a adoptar, el hecho es que un organismo posee experiencia consciente *en todo* caso, fundamentalmente, el hecho es que existe algo que es cómo *ser* dicho organismo [...] Esencialmente, un organismo posee estados mentales conscientes si y sólo si existe algo que es cómo *ser* dicho organismo: algo que es cómo ser dicho organismo *para* ese organismo. Podríamos definir esto como el carácter subjetivo de la experiencia.

Thomas Nagel, «What it is like to be a bat», 1974, 1979.

Contra el reduccionismo, defenderé que la experiencia puede explicarse en base a una nueva clase de teoría. Los pormenores de una teoría semejante se encuentran todavía fuera de nuestro alcance, pero por medio de un razonamiento cuidadoso y de algunas deducciones bien fundamentadas es posible revelar ciertos aspectos generales sobre su naturaleza. Por ejemplo, es probable que dicha teoría implique la existencia de nuevas leyes fundamentales, y puede que el concepto de información desempeñe un papel esencial. Estos ligeros atisbos sugieren que una teoría de la conciencia puede tener consecuencias alarmantes con respecto a nuestra visión del universo y de nosotros mismos.

David Chalmers, *The Puzzle of Conscious Experience,* 1995.

Este capítulo plantea que el estudio sobre la «experiencia vital de ser negro» basado dualmente en la tercera persona y en la primera persona que Frantz Fanon realiza en su libro *Piel negra, máscaras blancas* se proponía desarrollar los primeros descubrimientos realizados por los pensadores negros estadounidenses –tales como W. B. Dubois– con respecto al carácter conflictivo de la «doble conciencia» del «Negro» perteneciente a la civilización occidental (Dubois, 1986, pp. 364-365), así como presentar, en tanto que causa explicativa de dicha «doble conciencia», un nuevo objeto teórico de conocimiento que permitía poner en cuestión la definición estrictamente biológica característica de la cultura actual de cómo es *ser* y, por consiguiente, de *cómo es ser* humano*. Mientras que Fanon dio a este nuevo objeto de conocimiento el nombre de *sociogenia* (p. 45/*BS* 11), yo he adaptado el término *principio sociogénico*[1] a partir de la base de dicho concepto, con el fin de ponerlo en relación, así como de someterlo a contraste, con el principio genómico que determina la identidad de especie característica de la vida estrictamente orgánica. Más aún, plantearé que la nueva concepción de lo humano defendida por Fanon, una concepción generada a partir de su propia experiencia vital, así como a partir de la experiencia vital de *cómo es ser* negro propia de los sujetos francocaribeños (epígrafe 2), también abre una frontera de cara a la solución del problema que Chalmers definía como el «rompecabezas de la experiencia consciente». El rompecabezas que se plantea ante la pregunta de cómo «es posible que una experiencia subjetiva surja a partir de los procesos neuronales del cerebro» (Chalmers, 1995, p. 80), así como de por qué «tienen todos estos procesamientos que ir acompañados de una vida experimentada interiormente» (Chalmers, 1996, p. vii). En efecto, ¿por qué resulta imprescindible la *experiencia*? O ¿por qué debería asumirse como necesaria la conciencia? Contra el reduccionismo característico de las tesis fisicalistas, según las cuales la mente o conciencia *es*, sencillamente, *aquello que* el cerebro hace, Chalmers plantea la hipótesis (citada en el epígrafe 3) según la cual existen «leyes fundamentales» que todavía no han llegado a ser descubiertas, pero que están relacionadas específicamente con el fenómeno de la experiencia consciente. Puesto que, tal y como sostiene más adelante, dichas leyes, en la medida en que «involucrarán decisivamente el concepto de información», habrían de estar basadas en la idea según la

---

* Debido a las limitaciones de espacio que afectan a este volumen, el capítulo ha tenido que ser extensamente editado. No obstante, con el fin de preservar la integridad de la argumentación de Sylvia Wynter, hemos limitado los cortes a las secciones introductorias, que se relacionan con los antecedentes históricos del capítulo. *[N. del E.]*

[1] Utilicé este concepto por vez primera en un ensayo titulado «After Man, Its Last Word: Towards The Sociogenic Principle». Dicho ensayo fue publicado en una versión en castellano a cargo de Ignacio Corona-Gutiérrez, como «Tras “el Hombre”, su última palabra. Sobre el posmodernismo, *Les damnés* y el principio sociogénico», en *Nuevo Texto Crítico* IV, Standford (California), pp. 43-83.

cual «la experiencia consciente debe considerarse como un [...] rasgo, irreductible a nada más básico», y asimismo habrían de resultar capaces de superar el lapso explicativo existente con el fin de especificar *cómo* la *experiencia consciente considerada un rasgo en sí misma* puede, pese a todo, depender de «procesos físicos subyacentes» (Chalmers, 1995, p. 83).

En este contexto, dado que la pregunta acerca del asunto de la conciencia relacionada específicamente con los pensadores negros del Nuevo Mundo –de W. E. B. Dubois al propio Fanon–, antes que una pregunta sobre el *porqué* de la experiencia consciente planteada estrictamente en tercera persona –al modo en que lo hacía Chalmers–, ha sido una pregunta realizada en primera persona y centrada específicamente en la naturaleza conflictiva y dolorosa de su propia conciencia y, en consecuencia, de su propia identidad en tanto que *«Negroes»* o *«Blacks»*. Este capítulo viene a plantear lo siguiente: que el concepto explicativo de la *sociogenia,* que Fanon presenta como una respuesta en tercera persona ante su propio cuestionamiento en tanto que primera persona, cuando éste llega a vincularse con los descubrimientos realizados en 1974 por Thomas Nagel en el contexto de su ensayo «What it is like to be a bat?» (epígrafe 2), sirve para ratificar el postulado establecido por Chalmers con respecto al funcionamiento empírico de las leyes psicofísicas, en la medida en que dichas leyes funcionan a nivel de la experiencia *humana*. Es más, que dichas leyes no sólo pueden ser redefinidas a este nivel en tanto que leyes sociogénicas o de naturaleza-cultura, sino que también pueden serlo en tanto que leyes cuyos procesos de funcionamiento –si bien resultan inseparables de los procesos físicos (es decir, neurobiológicos), a través de los cuales se ven implementadas– serían, al mismo tiempo, irreductibles, en tanto que condición indispensable de cómo *es* ser humano, a tales procesos considerados aisladamente y, por lo tanto, a las leyes de la naturaleza por medio de las cuales se rigen aquellos procesos. Aún es más, si, como plantea Nagel, un organismo puede poseer «estados mentales conscientes» únicamente en el caso de que «exista algo que es cómo ser ese organismo», algo que es cómo ser *para* dicho organismo para ese organismo y, por lo tanto, para su identidad en tanto que tal organismo, entonces el estudio de Fanon sobre «la experiencia vivida del negro» y, de este modo, sobre los procesos de funcionamiento característicos de las leyes psicofísicas inscritas dentro de los términos de los modos de identidad actualmente imperantes (en sí mismo, si bien como *una* variante de los modos híbridos *naturaleza/cultura* de ser que nos caracterizan en tanto que humanos), pueden al mismo tiempo revelar aspectos esclarecedores acerca del funcionamiento de estas leyes, en la medida en que éstas funcionan en el ámbito de las formas de vida puramente orgánica. Es decir, pueden descubrir facetas que arrojen luz sobre las leyes que rigen el reino de la experiencia vital subjetiva, ya sea ésta humana o no

lo sea, que rigen, por lo tanto, los fenómenos correlacionados de la identidad, la mente y/o la conciencia.

«¡Deja de hacer el negro *[nigger]*!» sobre los aspectos cualitativos de los estados mentales del negro caribeño antes de viajar a Francia

Pero, ¡ya me he delatado, he hablado de Apolo! No hay nada que hacer, soy un blanco. Inconscientemente desconfío de lo que hay negro en mí, es decir, de la totalidad de mi ser.

Soy un *negro* pero, naturalmente, no lo sé, puesto que lo soy. En casa mi madre me canta, en francés, romanzas francesas que nunca tratan de *negros*. Cuando desobedezco, cuando hago demasiado ruido, me dicen que «no haga el *negro*».

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 163.

Comprenderemos que la perspectiva de la tercera-persona no parece ser suficiente para explicar todos los fenómenos relativos a la primera-persona. Comencemos por los qualia. Los qualia son los aspectos cualitativos de nuestros estados mentales, tales como las sensaciones que producen el color, el sabor del chocolate, el placer o el dolor. Al mirar un remiendo de color rojo se desencadena una secuencia de disparos nerviosos. ¿Por qué tiene lugar esta rica sensación subjetiva? ¿Por qué se produce una sensación de estas características en lugar de con el color verde? Y qué personal resulta esa sensación.

Stan Franklin, *Artificial Minds,* 1995, p. 32.

A lo largo de su primer capítulo, «El negro y el lenguaje», Fanon analiza la situación de la persona de color o negro franco-caribeño antes de viajar a Francia, antes de que se confronte con los «ojos blancos» en tanto que únicos «ojos reales». En el Caribe, la omnipresente imposición cultural de Francia y de Europa, seguida del menosprecio sistemático de todo cuanto poseyese un origen africano, condujo a la circunstancia de que en el momento en que él y sus iguales, de niños, se comportaban de modo indebido –ya fuera armando demasiado escándalo, siendo desobedientes o hablando creole (lengua vernácula franco-africana compartida por todos los caribeños francófonos)– sus madres los reprendían ásperamente diciendo «¡deja de hacer el negro!» (*BSWM* 191)[2]. Sin embargo, mientras permanecían en el Cari-

[2] Fanon revela el papel que juegan tanto la escuela como la familia, como agentes que refuerzan al Otro en la socialización del sujeto colonial caribeño de ascendencia africana de manera que éste sea antinegro, al introducirlo en el desprecio por todas las cosas que posean un origen africano. Fanon demuestra que la experiencia subjetiva propia de la autofobia negra así como del racismo antinegro se hallan objetivamente construidas. Véanse específicamente a este respecto los dos capítulos citados en la nota precedente.

be, todavía existía una escapatoria a su alcance. A pesar de ser negros, podían optar por no *comportarse como tales,* evitando de este modo precipitarse plenamente en el no-ser, en la negación del ser humano. Llegado este momento se plantea un oportuno paralelismo, un paralelismo que nos permite valernos de la idea de espacio o perspectiva transcultural de la identidad humana que ha expuesto Mikhail Epstein recientemente. Epstein ha señalado que, en la medida en que «cultura [...] es aquello que el ser humano crea y al mismo tiempo aquello que crea al ser humano, el ser humano debería considerarse (simultáneamente) como criatura y como creador». Si «en lo sobrenatural disponemos del mundo del creador, y en la naturaleza del mundo de las creaciones», es sin embargo «la concurrencia de ambos papeles en un determinado ser humano lo que hace de él un ser cultural». No obstante, el problema que se nos plantea aquí es que, si bien la cultura logró liberarnos de la naturaleza, tan sólo le fue posible ejercer dicha liberación a condición de subordinarnos a sus propias categorías, puesto que es únicamente a través de semejantes categorías culturales específicas cómo podemos llegar a darnos cuenta por nosotros mismos del hecho de que, empleando términos fanonianos, somos seres socializados de una vez y para siempre. Por lo tanto, la propuesta de Epstein en este aspecto supone que es únicamente la *transcultura,* el espacio que se abre entre culturas diferentes, lo que puede liberarnos de la subordinación a la que nos someten las categorías impuestas por una cultura única: a través de la mediación de la transcultura llegamos a tomar conciencia de nosotros mismos en tanto que seres humanos.

El paralelismo transcultural se constata aquí al observar que el imperativo «deja de comportarte como un negro» funcionaba de la misma manera en el caso de Fanon y de sus iguales de clase media franco caribeños a como lo hacía en el caso de los practicantes del vudú de Haití. De acuerdo con los términos de las religiones de origen africano de Haití, cuya deriva hizo que se convirtieran en religiones sincréticas afro-católicas, el imperativo de abstenerse de todo cuanto se considerase proscrito en tanto que comportamiento antisocial se veía refrendado a partir del miedo de los propios sujetos a ser transformados en zombis a consecuencia del castigo de la sociedad secreta de Bizango, a cuyos miembros les estaba y les está encomendado el papel de castigar la mencionada clase de comportamientos. Pues si, por lo que respecta a los practicantes del vudú, el ser o identidad «normal» consiste/consistía en permanecer anclados en la *ti bon ange* (es decir, «esa parte del alma vudú de la que emanan carácter, voluntad y personalidad»), convertirse en zombi –por medio de la administración de tetrodoxina, una poderosa toxina capaz de inducir en la víctima un estado físico que puede llegar a confundirse con la muerte (Davis, 1988, p. 9)– supone/suponía hacer que uno entrase en un estado cataléptico, un estado que se creía *causado por la pérdida de la propia «ti bon ange»,* por la pérdida de la propia alma. Dado que, una vez que el cuerpo experimenta el robo de la propia alma, éste

se convierte en un mero recipiente vacío del que puede apoderarse una fuerza extraña, que se haría con «el control de la *ti bon ange*» *(ibid.),* de acuerdo con los practicantes del vudú, la amenaza de la zombificación resulta más real que la amenaza de la propia muerte física[3].

Si en el caso del sistema de creencias simbólicas que interviene en la estructuración del concepto de sí mismo de los practicantes del vudú, es la «idea de fuerzas externas apoderándose del individuo lo que resulta tan aterrador para éstos», la cuestión que nos permite poner de manifiesto el análisis de Fanon no consiste, únicamente, en el modo en que el sistema de creencias simbólicas culturalmente impuesto que caracteriza el *concepto de sí mismo* de los burgueses franceses interviene en la estructuración del *concepto de sí mismo* de los negros caribeños de clase media que se encuentran sometidos a la colonización, sino también en el hecho de que se trata de un *concepto de sí mismo* según el cual la noción de «comportarse como un negro», y de precipitarse de esta manera en el no ser, que servía –al igual que lo hacía la amenaza de zombificación en el caso de los practicantes del vudú– a modo de sistema de castigo y recompensa interiorizado capaz de ocasionar sus comportamientos, y que funciona así de la misma manera que una «guarnición toma el control de un sistema conquistado». En este contexto, una perspectiva transcultural basada en dos imperativos que resultan considerablemente diferentes, relacionada con dos *conceptos de sí mismo* que resultan igualmente dispares, si bien ambos persiguen un idéntico fin, nos permite reconocer que los estados mentales cualitativos correspondientes a las sensaciones adversas o a las sensaciones de miedo a comportarse, en el primer caso, de una manera que se considere tan sumamente antisocial como para que la amenaza de la zombificación llegue a cumplirse y, en el segundo caso, de una manera que se considere tan sumamente antisocial como para que la amenaza de la «negrificación»[4] llegue a cumplirse, pertenecen a la misma modalidad objetivamente instituida y subjetivamente experi-

[3] Wade Davis –en su libro *Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie,* Chapel Hill y Londres, 1988– destruye, no obstante, a pesar de las desafortunadas implicaciones que conlleva la primera parte de su título, los estereotipos del proceso de *zombificación,* mostrando el papel que desempeña institucionalmente en tanto que sistema de castigo y disuasión, así como revelando las propiedades de la toxina usada por los miembros de la Sociedad Secreta de Bizango para inducir el estado de «muerte en vida» de los zombis.

[4] Lo que Fanon nos permite comprender aquí es que la amenaza de la «negrificación» actúa también como una amenaza de no-ser, dentro de los términos de la actual concepción cultural (y clasista) de la identidad humana; dentro de los términos, pues, de su principio sociogénico rector. Es en este contexto cómo puede comprenderse el deseo de «lactificación», que Fanon examina asimismo, en tanto que deseo de ser plenamente humano dentro de los términos de nuestra actual concepción de ser humano. Véase a este respecto F. Fanon, p. 112/*BS* 47.

mentada, incluso allí donde difiere la concepción cultural de la identidad, o bien la concepción de cómo es ser humano.

Sin embargo, como bien nos permite observar el análisis de Fanon, en la medida en que el negro caribeño permanece en Martinica o en Guadalupe, éste no se considera a sí mismo *negro [nigger].* Por el contrario, su concepto de sí mismo, un concepto de sí mismo que le impele a evitar «comportarse como un negro *[nigger]*», se origina como si fuera un yo normal y, por lo tanto, según pone de manifiesto Fanon, como si fuera un «yo blanco»; su concepto de sí mismo se origina, en efecto, al modo del yo que caracteriza al burgués francés, un yo bajo cuyos términos se ha socializado a través de la mediación de procesos de enseñanza formales tanto como familiares. Su «piel negra» luce de este modo literalmente una «máscara blanca», pero no deja de resultar contradictorio que, durante el tiempo que permanece en el Caribe, éste no se vea forzado a hacer frente a dicha realidad. Por lo tanto, es únicamente con posterioridad a su llegada a Francia, cuando el grito de «sucio negro *[nigger]*» le obligará a considerarse a sí mismo como ese *Negro [nigger] Otro* que hasta el momento había operado como una mera amenaza, dentro del sistema de castigo y recompensa característico de la sociedad colonial caribeña. No obstante, con el fin de comprender los rasgos esenciales de la «experiencia vital» de los negros caribeños en detalle, antes incluso de que estos viajen a Francia, necesitamos reconocer el papel fundamental que desempeña el lenguaje, el sistema impuesto de significado, bajo cuyos términos el negro se ve obligado a experimentarse a sí mismo como resultado directo de la «subyugación colonialista». No menos crucial con respecto a este lenguaje ha resultado una concepción específica de cómo es ser humano y, por lo tanto, del papel que le corresponde bajo las coordenadas de dicho concepto. Escribe Fanon,

> Que esta bipartición sea la consecuencia directa de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda... Que su vena principal se alimenta del corazón de las distintas *teorías que han querido hacer del negro un eslabón del lento caminar del mono al hombre,* nadie pretende refutarlo (p. 49/*BS* 17).

El hecho ante el cual Fanon nos pone aquí sobre aviso es que el papel que dichas teorías adscriben al negro constituye una función imprescindible de la concepción estrictamente ontogénica de lo humano característica de nuestra actual cultura, una concepción que presenta a la especie como si existiese en una relación estrictamente continuista con respecto a la vida orgánica, definiéndola de acuerdo con el modelo de un organismo natural (Foucault, 1973, p. 310). En consecuencia, dada la naturaleza de amplio alcance de esta concepción de la identidad humana, no bastaría simplemente con haber comprendido las causas de la escisión del yo del negro.

Por el contrario, resulta imprescindible acabar con aquella escisión. Para lograrlo, uno debe verse obligado a reconocer que «hablar» no significa tan sólo «hallarse en posición de emplear cierta sintaxis, de captar la morfología de este o de aquel lenguaje». «Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es sobre todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización» (p. 49/*BS* 17-18). La situación a la que se enfrenta el negro en el Caribe supone, por lo tanto, que dentro de la lógica de la civilización en la que se encuentra inmerso, en el contexto del lenguaje que habla y que le habla, uno, en tanto que «negro», se considerará a sí mismo «proporcionalmente más blanco», y en consecuencia proporcionalmente «más cercano a un ser humano real», en «relación directa» con el dominio que posea de la lengua francesa; o, en el caso del Caribe estadounidense y anglófono, en relación directa con el dominio que posea del inglés estándar característico de clase media (o «buen inglés»)[5]. En consecuencia, el negro del Caribe, puesto que habla por igual una lengua vernácula criolla franco-africana (o anglo-africana), «se ve permanentemente obligado a enfrentarse con el problema del lenguaje». Este hecho, como un aspecto de un problema más amplio, hace que sus experiencias vitales se vean al mismo tiempo determinadas en tanto que «negro/a» y en tanto que nativo/a «colonizado/a». Ocurre de este modo en «cada uno de los pueblos colonizados», es decir, «en cada uno de los pueblos en cuya alma se ha gestado un complejo de inferioridad, al aniquilar y dar sepultura a todo cuanto en su propia cultura hay de original», y que ahora debe enfrentarse «cara a cara con el lenguaje de la nación civilizadora», esto es, con la cultura de la madre patria. En tales circunstancias, el negro colonizado no sólo es capaz de elevarse «de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli», además, «será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana» (p. 50/*BS* 18). Si bien, puesto que la lógica de estos nuevos estándares culturales ha «tote-

---

[5] La reacción visceral y el furor que ha despertado la propuesta emitida por la Junta del Consejo Escolar de Oakland de California, Estados Unidos, por la que se obliga a los profesores de inglés estándar a conocer las reglas que rigen el criollo angloafricano (que ha sido desafortunadamente etiquetado con la denominación de *ebónico*) hablado por la mayor parte de la población estudiantil en tanto que lengua vernácula cotidiana, debería comprenderse en un sentido paralelo. Es más, la sugerencia apuntada por la Junta del Consejo Escolar asegurando que debería manifestarse el origen africano de muchos de los usos gramaticales propios del inglés africano o *negro,* se topó con una respuesta negativa idéntica a la que se despliega de manera refleja ante todas las cosas africanas, no sólo por parte de los blancos de clase media, sino también por una serie de miembros prominentes de la inteligencia negra de clase media. Es posible reconocer lo que podría definirse aquí como omnipresente afrofobia, en tanto que atributo indispensable para la realización de la identidad «normal», en los términos de nuestra actual opción del «Hombre» humano, en tanto que fobia dirigida hacia el significante de no-ser, dentro de los términos de su correspondiente criterio sobre aquello en lo que consiste ser plenamente humano.

mizado» el hecho de ser completamente humano (esto es, aparentemente más alejado de los primates y, en consecuencia, más evolucionado) –de acuerdo con la fisonomía y con el complejo cultural europeo–, es tan sólo en la medida en que el negro «renuncia a su negrura, renuncia a su lado selvático» que éste puede llegar a experimentarse a sí mismo como *más humano*. En consecuencia, al haber sido formalmente educado para convertirse en miembro de la elite burguesa francesa y para ser blanco, el sueño de viajar a Francia ha representado lógicamente algo así como el Santo Grial en el imaginario del negro caribeño. Es más, cualquier miembro de este grupo que hubiese viajado a Francia y que, a través del ejercicio riguroso, llegase a ser capaz de hablar el «francés de Francia», descubría que esta es una de las cosas «que a su regreso le confieren, en tanto que alguien que ha vivido en la madre patria, el aura de un semidiós». La fenomenología *de* «aquel que una vez estuvo en Francia» sufre de este modo una drástica reestructuración, es decir, se experimenta a sí mismo en términos considerablemente diferentes:

> El negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. Para explicarnos genéticamente, diremos que su fenotipo ha sufrido una mutación definitiva, absoluta. Desde antes de su partida, notamos, en el porte casi aéreo de su caminar, que fuerzas nuevas se han puesto en movimiento (p. 51/*BS* 19).

Fanon explica más adelante, en una nota al pie, cómo de este modo quiere dar a entender que « los negros que vuelven junto a los suyos dan la impresión de haber culminado un ciclo, de haberse añadido algo que les faltaba. Vuelven, literalmente, *henchidos de sí mismos*». Al mismo tiempo avanza, ya dentro del cuerpo del texto, hasta plantear la idea de que esta transformación de la identidad que experimenta el negro caribeño subjetivamente surge, de forma directa, a partir de una determinada *situación sociocultural,* una situación que sirve para activar un correlato bioquímico y, en consecuencia, fisicalista; en palabras de Bohm, la transformación de los *significados* ha conducido a la transformación del *problema* mismo, a la transformación del modo en que se experimenta el *yo*. Lo que Fanon pone aquí de manifiesto es que *para* los negros franco-caribeños, encerrados en la pobreza de una isla asolada por el colonialismo, y sumidos «en un ambiente que carece de la más mínima válvula de escape», el reclamo de Europa representa lo mismo que «aire puro para sus pulmones». Es *para* él en particular que el mundo parecerá «abrirse» únicamente en el momento en que abandona su isla y llega a Francia. Así pues, según va recibiendo noticias de que se aproxima a Francia, de que se aproxima a «un punto de partida en la vida», se siente colmado de regocijo. Se muestra completamente decidido a cambiar. Entendemos, no obstante, escribe Fanon, que con el paso de una situación cultural cerrada y obstruida a otra en la que relativamente se le abren más posibili-

dades, su «estructura», antes incluso de que tenga lugar ningún proceso reflexivo por su parte, «se modifica de manera independiente». Con el fin de ratificar su teoría, Fanon cita el ejemplo de dos académicos estadounidenses quienes, tras llevar a cabo una serie de investigaciones, concluyeron que las parejas casadas, llegado cierto momento en su relación, «llegan a experimentar una remodelación bioquímica»[6]. Resultaría «igualmente» interesante «investigar los cambios humorales de los negros cuando llegan a Francia». O, sencillamente, «estudiar mediante tests las modificaciones de su psiquismo antes de su partida y un mes después de instalarse en Francia» (p. 52/*BS* 22).

Lo que Fanon está poniendo aquí de manifiesto es que, en los mismos términos en que Chalmers y Nagel plantean el asunto, se está produciendo una serie de procesos que son experimentados subjetivamente, procesos cuyo funcionamiento no puede explicarse *únicamente* mediante los términos de las ciencias naturales, mediante los términos exclusivos de leyes físicas. Como se demuestra en el caso del negro caribeño que viaja a Francia, la transformación de la experiencia subjetiva, por lo que respecta a los humanos, se encuentra determinada cultural y, por lo tanto, socio-situacionalmente, con tales determinaciones poniéndose alternativamente en juego, sirviendo ambas para activar sus respectivos correlatos fisicalistas. En consecuencia, si la mente puede definirse como *aquello* que el cerebro *hace, aquello* que el cerebro *hace* se ve determinado tanto por la mediación del *concepto de sí mismo* socializado, como por la situación «social» en la que se encuentra emplazado el yo. De este modo, Fanon desafía una vez más la premisa estrictamente biocéntrica característica del concepto de ser humano de nuestra actual cultura, en la medida en que esta concepción está elaborada a partir no sólo de la psicología sino de todas las disciplinas que engloban las ciencias humanas. Puesto que, siguiendo su argumentación, estas disciplinas «tienen su propio drama», un drama articulado en base a una cuestión principal: ¿debería el investigador postular, de acuerdo con el enfoque convencional, «una realidad humana tipo y describir las modalidades psíquicas teniendo sólo en cuenta las imperfecciones»? ¿O, por el contrario, debería el investigador esforzarse «en intentar sin descanso una comprensión concreta y siempre nueva del hombre»? (p. 52/*BS* 22).

De acuerdo con los términos de la respuesta ofrecida por el enfoque convencional de las ciencias humanas, uno puede llegar a leer, por ejemplo, «que a partir de los veintinueve años de edad, el hombre ya no puede amar, que tiene que esperar hasta los cuarenta y nueve para que reaparezca su afectividad». Leyendo esto, «sen-

---

[6] Fanon se refiere a estos académicos como Pearce y Williamson, y a su Centro de Investigación como Peckham, pero sin añadir más detalles [p. 52/*BS* 22].

timos cómo el suelo se hunde». Por lo tanto, resulta preciso reconocer, si uno quiere llegar a recobrar el equilibrio, que dicho enfoque responde a un propósito esencial, al propósito de comprender el modo en que «todos estos descubrimientos, todas estas investigaciones marchan en una única dirección», tienen «un único objetivo»; comprender que el fin específico de este objetivo es «hacer admitir al hombre que no es nada, absolutamente nada, y que tiene que terminar con ese narcisismo según el cual se imagina diferente de los otros "animales"» (*BSWM* 22). Aunque admitir este planteamiento, admitir que el ser humano es un modo de ser[7] exclusivamente determinado por la biología, «no es, ni más ni menos, que la *capitulación del hombre*». Al rehusarse a aceptar la «capitulación del hombre», Fanon expone consecuentemente un contra-manifiesto de la identidad humana. Habiendo reflexionado sobre la posibilidad que plantea el enfoque convencional, declara: «yo abrazo mi narcisismo con los brazos de par en par y rechazo la abyección de los que quieren hacer del hombre un mecanismo». Es más, incluso en el caso de que «Si el debate no puede abrirse en el *plano filosófico,* es decir, abordar *la exigencia fundamental de la realidad humana,* consiento en reconducirlo al psicoanálisis, es decir, que verse sobre los "desajustes", en el sentido en el que decimos que un motor presenta desajustes» (p. 53/*BS* 23).

Puesto que es tan sólo en este nivel como pueden llegar a realizarse ciertos descubrimientos. Descubrimientos tales como el hecho de que, en el momento en que el negro caribeño que llega a Francia, padece un determinado cambio (bioquímico), dicho cambio se produce *exclusivamente* «porque, *por lo que a él* se refiere, la patria *representa* el Tabernáculo». Ésta no debe entenderse como una representación contingente o arbitraria. No sólo se ha conjurado todo durante su más temprana educación y durante su vida cotidiana en Martinica para adoctrinarlo culturalmente de manera que llegue a ser capaz de sentir dicha representación como si fuera la verdad de las Sagradas Escrituras (juego de palabras incluido), sino que todo le ha conducido del mismo modo al «concepto mutilado de sí mismo» de acuerdo con el cual sólo le es posible experimentar plenamente su ser a través de la mediación de Francia y de los artefactos culturales de este país. El cambio en las propiedades fenoménicas características del *concepto de sí mismo* del negro caribeño (junto con sus correlatos bioquímicos) puede producirse únicamente, por lo tanto, gracias a la intervención de un determinado proceso de socialización que ha tenido lugar y que

[7] Dentro de los términos de la concepción de lo humano en tanto que ser puramente biológico es cómo pueden los pueblos de ascendencia africana *(negros),* al igual que todos los pueblos «nativos» no blancos anteriormente colonizados, entenderse en tanto que carencia del estatus humano genérico y normal de los pueblos indoeuropeos; es de este modo cómo deben, en suma, los pueblos de ascendencia africana entenderse en tanto que eslabón perdido entre los primates y los verdaderos humanos.

se ha visto corroborado en cada uno de los planos de su existencia dentro de la isla colonial francesa. En consecuencia, su socialización en tanto que sujeto tiene lugar al mismo tiempo en tanto que francés y en tanto que «nativo» colonial, y/o en tanto que negro; en efecto, ha tenido lugar al mismo tiempo en tanto que Hombre y en tanto que el Otro del Hombre.

Así pues, es tan sólo *por lo que se refiere a* este sujeto francés «nativo» colonial, por lo que se refiere al *concepto de sí mismo* que le es propio y al punto de vista al que éste da origen, como el ser pleno y potente puede *necesariamente* llegar a emanar a partir del centro colonizador, a partir de Francia. Con una psique culturalmente mutilada a consecuencia de las estructuras cotidianas de Martinica, el «aquel que dentro de una semana se marcha con destino a la metrópoli crea a su alrededor un círculo mágico en el que las palabras París, Marsella, la Sorbona, Pigalle, representan la clave de bóveda». Según emprende la marcha hacia el muelle para llevar a cabo los preparativos del viaje, « la amputación de su ser desaparece a medida que se precisa el perfil del paquebote». Al mismo tiempo, en «lee su poder, su mutación, en los ojos de los que le acompañan. *Adieu madras, adieu foulard...*»*. Él es el elegido; se ha convertido en uno de entre los pocos a quienes les está permitido escapar del estereotipo del exótico no-ser, del estereotipo que se impone sobre el resto de los no-elegidos, de aquellos que deben permanecer en su lugar de origen. La consecuencia es que los propios sucesos bioquímicos que están teniendo lugar en su ser, mientras lee la «evidencia de su propia transformación, de su poder» en los ojos de los demás (y, de este modo, la evidencia de su propio reconocimiento con respecto a la cultura dominante y a sus portadores), se hallan determinados por el cambio en su situación cultural: por el paso de una experiencia mutilada del ser a una experiencia prácticamente «plena» (esto es, prácticamente blanca), prácticamente burguesa francesa del ser. El significado, entendido en el sentido de Bohn, señalado positivamente, ha afectado al asunto de modo positivo.

Entonces llega a Francia. El grito de «sucio negro *[nigger]*» le hace súbitamente consciente de que a los ojos de cuantos le rodean a partir de ese momento –ojos blancos, como bien señala Fanon, en tanto que «únicos ojos reales»– ¡ya no tiene la opción de comportarse o no *como* un negro! En el reflejo de esos ojos, *es* un negro. Y el grito hace que quede fijado en ese estatus infrahumano, del mismo modo que «se fija una preparación para un colorante» (p. 111/*BS* 109). Las miradas de esos ojos y el propio grito han activado las propiedades fenoménicas de los nuevos estados mentales cualitativos que, en el capítulo quinto, Fanon investiga en tanto que «experiencias vividas de los negros». El significado, señalado negativamente, ha afectado al asunto (es decir, a la psicología) negativamente.

---

* Véase la nota de la p. 53 de esta misma edición. *[N. de la T.]*

«¡Sucio negro *[nigger]*!» «Mira, un negro *[negro]*». «¡Mamá, el negro *[nigger]* me va a comer!»: mi cuerpo volvió a mí como si fuese un objeto... desarticulado, deformado

> Mi cuerpo se me devolvía plano, desconyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El *negro*[8] es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo, mira, un *negro,* hace frío, el *negro* tiembla, el *negro* tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del *negro,* el *negro* tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el *negro* tiembla de rabia, el niñito blanco se arroja a los brazos de su madre, mamá, el *negro* me va a comer.
>
> F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 114.

> Aunque los propios conceptos estén conectados con *un determinado punto de vista* y con una determinada *fenomenología visual, no puede decirse lo mismo de las cosas que se aprehenden desde dicho punto de vista.*
>
> Thomas Nagel, «What it is like to be a bat», 1974.

Fanon comienza el capítulo quinto, «The lived experience of the black», con una explicación de la respuesta que experimenta subjetivamente ante los insultos que le lanzaban, insultos como, por ejemplo, «¡Sucio negro!» o simplemente «¡Mira, un negro!». En este momento, la idea de sí mismo como alguien que ha llegado al mundo infundido «de la voluntad de encontrar el significado de las cosas», alguien cuyo espíritu se hallaba «rebosante del deseo de comprender el origen del mundo» se ha hecho pedazos. Ante esa sarta de insultos, ante tales imprecaciones, «he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos» (p. 111/*BS* 109). A la larga todos los intentos por escapar de esa «aplastante objetualidad» fracasan. Y «el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante» (p. 111/*BS* 109).

> Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo.

Este «recomponer» otro yo que después da cuenta de su experiencia, interpretándola como si se tratase de una experiencia común a todos los hombres negros. La naturaleza de esta experiencia, según él mismo reconoce, era de una clase hasta entonces desconocida. No habían tenido noticia alguna de su existencia durante todo el tiempo en que habían permanecido entre los suyos, durante todo el tiempo en el que todavía estaban en su casa de la colonia francesa de la isla de Martinica.

---

[8] Véase la primera nota de *Piel negra, máscaras blancas* en esta misma edición, p. 42.

Entonces, «no habría tenido ocasión alguna de [...] experimentar su ser a través de los otros». Llegado este momento debe enfrentarse frontalmente con una realidad que no se había revelado en toda su crudeza hasta el instante mismo de su llegada: la realidad del «ser del hombre negro».

> Porque el negro no tiende ya a ser negro, *sino a ser frente al blanco.* A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de doble sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Los *negros,* de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban *y que se les imponía* (p. 112/ *BS* 110, cursiva de la autora).

Fanon ha definido aquí la fórmula clave en la cual reside lo que había identificado con anterioridad como el modo de la sociogenia, en cuyos términos tiene lugar tanto la socialización del negro como la socialización del blanco. Si bien el hombre negro debe considerarse como el *defecto* del hombre blanco –al igual que la mujer negra con respecto a la blanca–, ni el hombre ni la mujer blancos pueden experimentarse a sí mismos *en relación con* el hombre negro/la mujer negra de otro modo que no sea el de la plenitud y la genericidad del ser humano, por más que esta genericidad haya de ser ratificada por medio de la clara evidencia de la carencia de esta misma plenitud, de esta misma genericidad en el caso de los últimos. Los aspectos cualitativos característicos de los estados mentales propios de ambos grupos con relación a sus respectivas experiencias de su *concepto de sí mismo* no sólo se oponen, sino que lo hacen dialécticamente; cada clase de experiencia subjetiva, positiva una, negativa la otra, depende de la contraria. Dado que en Martinica, entre los miembros de su propio grupo, se había visto acallado el reconocimiento de esta dialéctica, el hombre negro pone los pies en Francia sin hallarse preparado para ese momento «en el que su inferioridad llega a existir a través del otro».

> Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona (p. 112/*BS* 110).

Existe una gran distancia entre el modo en que experimenta su cuerpo «en medio de un mundo espacial y temporal» y el modo en que se ve obligado a experi-

mentarlo a través de las «miradas de los Otros blancos». En el primer caso, el espacio-temporal, si desea fumar, sabe que será preciso realizar una serie de movimientos. Si pretende alcanzar los cigarrillos que están situados en la otra esquina de la mesa, deberá extender el brazo derecho en esa dirección; para coger las cerillas que «están a la izquierda del cajón» habrá de «reclinarse ligeramente hacia atrás». Los movimientos que realizará «no nacen de la costumbre sino de un cierto conocimiento implícito». Este conocimiento implícito corresponde a un determinado esquema preestablecido, un esquema que corresponde tan específicamente a cómo es ser *físicamente* humano (esto es, al humano en su dimensión puramente filogenética/ontogenética) como corresponde el esquema preestablecido específico al murciélago. Por lo tanto, puede hablarse aquí de un mundo regido por supuestos biológicamente determinados, supuestos corroborados por los hechos objetivos de cómo es ser miembro de la especie humana. Sin embargo, éste no es el modo en que experimentará este yo, este cuerpo, dentro del mundo histórico-cultural específico en el que debe necesariamente tomar conciencia de sí mismo en tanto que humano, a través de su interacción con los otros «normales», que son aquí forzosamente blancos. En esta interacción, ya no se halla en posición de controlar el proceso de configuración de «una composición del yo» basada en el conocimiento implícito característico del esquema biológico que es su cuerpo. Llegado este momento, un modo de conciencia diferente asume el control. Se trata de un modo que le obliga a conocer su cuerpo *a través* de un «esquema historico-racial» impuesto desde siempre y para siempre; un esquema que prefigura su cuerpo como si se tratase de una impureza que debe remediarse, de una carencia, de un defecto que debe enmendarse en aras del «verdadero» ser de la blancura.

> Desde hace algunos años, hay laboratorios que tienen el proyecto de descubrir un suero de desnegrificación; hay laboratorios que, con toda la seriedad del mundo, han enjuagado sus pipetas, ajustado sus balanzas y emprendido investigaciones que permitan a los desgraciados *negros blanquearse y de esta forma no soportar más el peso de esta maldición corporal. Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial* (p. 112/*BS* 111, cursiva de la autora).

Las principales cuestiones planteadas por Stan Franklin (en el contexto de la sinopsis que realiza sobre la deliberación en torno a la problemática «de la conciencia» llevada a cabo por Chalmers en 1991) surgen en este momento. ¿Por qué –se había preguntado Franklin, con respecto a los qualia sensoriales– vemos el rojo de color rojo o llegamos siquiera a verlo? Es más, ¿por qué, con respecto al contenido mental, si las cosas tienen que llegar a ser algo, digamos elefantes, y si «de acuerdo con nuestros presupuestos fisicalistas, los pensamientos surgen a partir de disparos

neuronales», por qué entonces deberían «los disparos neuronales tener algo que ver con los elefantes» (Franklin, 1995, p. 31) o, en nuestro caso, con el «¡Sucio negro!»? ¿Por qué, además, deberían los disparos neuronales que subyacen a las miradas de los «Otros blancos», y que Fanon se ve obligado a experimentar, tener algo que ver con la «maldición corpórea» a la que está sometido el cuerpo negro, de acuerdo con las premisas de un determinado «esquema histórico-racial» en el que tanto los portadores de dicho cuerpo como sus observadores blancos se ven atrapados? Yendo aún más lejos, ¿por qué debería el estado mental específico y las propiedades fenoménicas particulares de los observadores (esto es, de aquellos que están inmersos en el proceso de vivir la experiencia de ser «blancos»), tanto como el estado mental y las propiedades fenoménicas de aquellos que son observados, y que deben experimentar los efectos negativos de tales miradas como parte del proceso de vivir la experiencia de ser negro, *tener siquiera que existir en tanto que tales estados específicos*?

Fanon nos facilita una respuesta. A diferencia de la imagen que concibe su cuerpo como si funcionase en un mundo estrictamente espacio-temporal carente de Otros blancos, este *yo* otro que se está viendo obligado a experimentar, es un yo que ha sido construido para él «por el otro, por el hombre blanco, que me ha entretejido a partir de miles de detalles, de anécdotas, de historias». En consecuencia, los «contenidos mentales» de la nueva visión cualitativa de su cuerpo, y los «disparos neuronales» a los que estos corresponden, están vinculados de manera no arbitraria a través de aquellas «anécdotas», a través de aquellas «historias» a partir de las cuales ha sido entretejido; historias que confeccionan el propio esquema histórico-racial y la propia «*maldición* corpórea» cuyos significados negativos se imponen sobre su ser. Una imperiosa dialéctica está operando aquí. Dentro de ella, es justamente por medio de estas mismas anécdotas e historias (si bien de acuerdo con los términos opuestos binariamente de «bendición corpórea» antes que de «maldición») cómo el *concepto de sí mismo* propio del sujeto blanco, desde cuyo punto de vista el color y la fisonomía del negro deben considerarse como algo negativo, y ante lo cual ha de producirse una reacción adversa, se entretejen también como si fuesen «normales»; al mismo tiempo, dicho concepto de sí mismo entretejido de una vez y para siempre como normal es lo que «entreteje» al negro alternativamente en tanto que negación de sí mismo y en tanto que otro de sí mismo, a partir de «miles de anécdotas». Anécdotas e historias que, en consecuencia, son tan constitutivas del sujeto normal en tanto que «blanco» como de su Otro anómalo en tanto que «negro».

Así, pues, la lógica por la que Fanon, enfrentado a los ojos que lo observan a través de la mediación de esas redes entretejidas, descubre que donde él creía que bastaba meramente con «construir un yo fisiológico, para equilibrar el espacio, para localizar las sensaciones», ahora se le exigía algo más. Esto es, construirse a sí mismo

de acuerdo con los términos de esos elementos predeterminados, con el fin de «ratificar» la «verdad» de las miradas de los otros, la «verdad» de su orden de conciencia, y ratificarlo con el fin de corroborar la identidad puramente biológica del ser humano en su concepción burguesa, así como su definición normativa en términos «blancos». En efecto, convertirse a sí mismo en el resultado de una negación, una negación que posibilite por sí sola la experiencia de ser «blanco». Y para que esto se produzca, siguiendo las líneas argumentales de los relatos que lo posibilitan por sí solos, él debe experimentar la realidad corpórea de su cuerpo como si se tratase de una realidad que ha sido transformada de una vez y para siempre por los estereotipos negativos a los que está sometido, dando lugar a una realidad infrahumana. A lo largo de una serie de encuentros experimenta los efectos de esta sustitución. Viajando en tren, por ejemplo, se siente «agredido en varios aspectos», «su esquema corpóreo se tambalea, siendo reemplazado por un esquema racial epidérmico». Mientras se sienta descubre que en ese momento, «ya no se trataba únicamente de una cuestión de ser consciente de su cuerpo en tercera persona sino de serlo en una persona triple». Se le concede no un lugar, sino tres lugares diferentes.

> Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro… y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea… (p. 113/*BS* 112).

Su cuerpo se había reificado adoptando una tipología que desataba las reacciones adversas reflejas que resultan inseparables de las sensaciones adversas propias de los estados mentales cualitativos, que eran sentidas colectivamente por todos aquellos que lo evitaban; probablemente, dichos estados mentales se activan por la omnipresente secuencia de asociaciones negativas que le predefinen, haciéndole «responsable a un mismo tiempo de su cuerpo, de su raza, de sus ancestros, los cuales son todos forzosamente unos caníbales». Tan total es esta cuestión que se ve obligado a observarse a sí mismo del mismo modo en que lo observan los ojos «blancos», que son los únicos ojos «reales» puesto que son los únicos «ojos normales».

> Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me chocaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, «aquel negrito del África tropical…» (p. 113/*BS* 112).

A partir de este momento comienza a experimentarse a sí mismo a través de conceptos estereotipados, conceptos *específicos de un punto de vista particular* y *de una fenomenología visual determinada;* en otras palabras, *no* como él es, sino como *debe ser de acuerdo con* un punto de vista concreto. Ahora bien, ¿de dónde había

surgido ese punto de vista particular, esa fenomenología visual? ¿De las fuentes culturales específicas de las «anécdotas, de las historias», a partir de las cuales ambos habían sido configurados? Aquí, como señalara Michel Foucault en *Las palabras y las cosas,* se había producido la invención del *Hombre* como una nueva concepción de lo humano (y aparentemente universal por cuanto que supracultural) por acción de una cultura específica, la cultura de Europa occidental, durante el siglo XVI (Foucault, 1973, p. 386). El antropólogo Jacob Pandian señala que esta invención había podido producirse únicamente sobre la base de una invención paralela (Pandian, 1985, pp. 3-9). Las cosas habían sucedido así, explica Pandian, porque en el momento en que Europa occidental estaba a punto de dar el salto del *Auténtico Yo Cristiano* a la entonces secularizada identidad del *Hombre,* se vio obligada a inventar una nueva forma de *Otredad* que contraponer binariamente al *Hombre,* una nueva forma de *Otredad* capaz de cubrir el lugar que ocupaba el *Falso Yo Cristiano* en el contexto de la concepción religioso-cultural de lo humano, de la concepción *Cristiana.* En consecuencia, mientras el Otro del *auténtico yo cristiano* había sido en la Europa medieval el *falso yo cristiano* (siendo los Otros provenientes del exterior considerados *Idólatras* y/o *Infieles*), con la invención del *Hombre* en dos formas distintas (una en el contexto de la revolución intelectual del humanismo cívico, que se produjo durante el Renacimiento; la otra, en el contexto del humanismo económico o liberal, que tuvo lugar a finales del siglo XVIII y se prolongó durante todo el siglo XIX), Europa estaba a punto de inventar el Otro del *Hombre* en dos formas paralelas. Y, en la medida en que el *Hombre* adquiría a partir de ese momento el rango de universal supracultural, su Otro debía definirse lógicamente como el Humano Otro.

En la primera de las formas, serían los pueblos indígenas del Caribe y de las Américas quienes, clasificados en tanto que «indios», servirían para configurar discursivamente el referente físico de los «salvajes» y, por lo tanto, *Irracionales* Humanos Otros frente al nuevo «concepto de sí mismo» propio del *Hombre*, concebido como *homo politicus* y como Yo Racional. Al mismo tiempo, los pueblos esclavizados traídos desde África, clasificados en tanto que *Negros*[8], serían también asimila-

---

[9] Esta clasificación posee un significado específico para el campo de la identidad cultural y cosmogónica judeocristiana de Occidente. El informe ofrecido por el monje capuchino Antonio de Teruel (tal y como se cita en el epígrafe 3) nos permite reconocer la especificidad cultural que subyace al uso europeo del término. Los congoleños, cuenta Antonio de Teruel, pedían a los comerciantes de esclavos portugueses que no les llamasen *negros* sino *«pretos». Negros* para ellos quería decir *esclavos.* Y dentro de los términos de la cultura tradicional congoleña, la denominación de *negros* se refería únicamente a una categoría social específica que se consideraba legítimamente esclavizable. Dicha categoría estaba constituida por todos aquellos que habían caído fuera de la protección de su linaje, y que, antes que seguir perteneciendo al estatus de la categoría normativa del orden (esto es, el estatus de los hom-

dos a esta categoría de Otro Irracional, si bien como su forma más extrema: es decir, como modalidad tan sumamente irracional de lo humano que llegaba a constituir el eslabón perdido entre la especie humana racional (creada por Dios) y la especie animal (creada igualmente por Dios). Como tal, era preciso por su propio bien que estos pueblos fuesen sometidos y dominados. Sin embargo, con la reinvención del *Hombre* en nuevos términos, en la estela de la Revolución darwiniana (que sustituyó la cosmogonía del Relato Original del Génesis, así como su modelo de creación o diseño divino, por un relato evolutivo híbrido, a caballo entre lo cosmogónico y lo científico, a la par que su modelo de selección natural), estaba a punto de producirse un cambio de rumbo. A partir de ese momento, sería la categoría representada por los negros, definida de tal forma que agrupase a todos los pueblos de ascendencia africana, ya estuviesen estos o no mezclados entre sí, a la par que África como su continente originario, lo que serviría de base para elaborar discursivamente el referente físico propio de la concepción del Otro Humano del *Hombre*. Así pues, sería de acuerdo con los términos de este esquema específico y de esta constelación histórico-cultural como se impondría una «maldición corpórea» sobre todos aquellos pueblos de ascendencia africana, en tanto que Otro aparentemente no evolucionado, no sometido al proceso de selección y por lo tanto «racialmente inferior» (Pandian, 1988) correspondiente al verdadero humano, el *Hombre,* y compuesto para cubrir el lugar de la forma ahora estrictamente secularizada del matricial *Falso Yo Cristiano* (*ibid.,* pp. 3-9).

Como sucedía anteriormente con Du Bois, Fanon, socializado a través de una educación burguesa para convertirse en *Hombre* y, por lo tanto, para ser «normal», debe experimentarse a sí mismo en términos de una doble conciencia, como si fuese al mismo tiempo la norma y el Otro. En caso de haber sido «blanco» no habría experimentado disyuntiva alguna: de hecho, ni siquiera habría sido capaz de concebir cómo es no ser *Hombre,* cómo es ser «un hombre negro» y, en esa precisa medida, el otro negativo con relación a lo humano, el portador de una «maldición corpórea». Así pues, es únicamente a partir de su propia experiencia vital, consistente en ser al mismo tiempo *Hombre* (en su definición de clase media) y su Otro liminalmente desviado (en su definición racial), cómo Fanon será capaz de llevar a cabo el análisis basado dualmente en la primera y en la tercera persona de cómo es

---

bres y de las mujeres nacidos libres y que en tanto que tales podían considerarse miembros plenos de su linaje), eran por el contrario *hombres y mujeres carentes de linaje*. Para los portugueses monoteístas judeocristianos, sin embargo, *todos* los pueblos de ascendencia africana, puesto que eran clasificados como descendientes de la figura maldita del Cam bíblico, eran considerados *negros,* es decir, eran todos ellos potencialmente esclavizables, comprables y vendibles. Véase igualmente a este respecto Georges Balandier, *Daily Life in the kingdom of the Congo from the Sixteenth to the Eighteenth Century,* Nueva York, Pantheon Books, 1968.

ser *Hombre,* de acuerdo con la actual concepción etno-clasista de lo humano, y al mismo tiempo la encarnación de su criterio antinegro y antihumano. «¡Mira, un negro! *[nigger]*». «Mi cuerpo», escribe Fanon, «se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno». Fanon experimenta una disyuntiva entre él y su propio cuerpo; lo observa como lo ve la conciencia normativa propia del «blanco», y se encuentra a sí mismo hecho pedazos a consecuencia de los propios términos a los que dicha conciencia lo somete. A partir de este momento, inicia una cadena de asociaciones que su propia perspectiva de doble conciencia le permitirá anticipar en el curso de una progresión predeterminada e inevitable. Es en este instante cuando, a pesar de constituir él mismo el objeto de las sensaciones activadas por esa cadena de asociaciones, es capaz de observarse a sí mismo como se supone que debe hacerlo y como se supone que debe *ser* objetivamente *de acuerdo con* un «determinado punto de vista y con una determinada fenomenología»; aún es más, de acuerdo con un punto de vista y con una fenomenología globalmente hegemónicas, en la medida en que se trata del *concepto de sí mismo* bajo cuyos términos él ha sido también socializado para adoptar una subjetividad normativa. Toma conciencia de su piel y de su cuerpo, de su fisonomía, como si en verdad se tratase de un uniforme, de una librea: no lo había visto. Es verdaderamente feo. De ahí no paso, pues quién puede decirme a mí lo que es la belleza. Puesto que desde «ese determinado punto de vista», dentro de los términos de los aspectos cualitativos de los estados mentales propios del concepto de sí mismo o modalidad de sociogenia de nuestra concepción etno-clasista de lo humano actual, ¿cómo podría el color de piel negro y la fisonomía negroide *no* experimentarse como algo estéticamente *feo*? Es más, ¿cómo podría el estado de ser un negro diferenciarse de aquel estado que supone experimentarse a sí mismo como si perteneciese a un *género* distinto del «verdadero» humano, dentro de los términos de una concepción específica de lo humano que se representa a sí misma, por medio de una estratégica retórica fundacional[9], como si fuera isomórfica con respecto al humano mismo? «De una vez», escribe Fanon:

[9] Paolo Valesio define esta estrategia como el topos de la iconicidad. Valesio plantea una demostración del funcionamiento de esta figura a través del análisis de un fragmento de Heráclito en el que se considera un modo específico de vida, relacionado con el arco, como sinónimo del proceso de la vida misma. Esta estrategia debería vincularse a la formulación realizada por Whitehead y Russell con respecto a la diferencia que existe entre la clase de clases (o «maquinaria») y un miembro de la clase (por ejemplo, tractores, grúas, etc.). El topos de la iconicidad absolutiza un modo de vida, un miembro de la clase de clases, la vida en general, permitiendo de este modo, en los términos de Todorov, la fusión de la especie con el género, la fusión del género con la especie. Véase Paolo Valesio, *Nova Antiqua. Rhetorics as Contemparary Theory,* Bloomington, Indian University Press, 1910; y Tzvetan Todorov, *Theories of the Symbol,* Ithaca, Nueva York, 1982 [ed. cast.: *Teorías del símbolo,* Caracas, Monte Avila, 1981].

Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*. Soy traicionado. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre, un nuevo género. Vamos... ¡Un *negro*! (p. 115/*BS* 116)

Sobre el porqué de la experiencia subjetiva, la naturaleza artificial y relativa de ser humano, la identidad y las leyes fundamentales de la conciencia

¿Por qué los estados subjetivos deberían existir en primer término?

Stan Franklin, *Artificial Minds,* 1995, p. 31.

Continuando con el inventario de lo real, esforzándome en determinar el momento de la cristalización simbólica, me he encontrado, de forma natural, a las puertas de la psicología de Jung. La civilización europea se caracteriza por la presencia, en su seno, de lo que Jung llama el Inconsciente colectivo, de un arquetipo: expresión de los malos instintos, de lo oscuro inherente a todo Yo, del salvaje no civilizado, del *negro* que dormita en todo blanco.

F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 161.

Los pueblos indígenas del Congo son de color negro, algunos lo son más, y otros lo son menos. Podemos encontrarnos a muchos de color castaño y a otros tantos que tienden hacia una tonalidad más olivácea. Pero aseguran que el más bello de todos es *aquel que posee el más intenso color negro* [...] Existen algunos niños que, pese a que sus padres son negros, nacen con la piel blanca. Y los congoleños los miran como si se tratase de auténticos monstruos [...] Dado que la piel negra goza entre ellos de una consideración tan elevada, es un hecho que a sus ojos nosotros los europeos parecemos feos [...]. En consecuencia, los niños de aquellas zonas, donde jamás se ha visto un blanco con anterioridad, se sentirían aterrorizados, huirían de nosotros con no menos espanto que los niños de nuestras tierras huyen despavoridos ante la visión de un negro.

Antonio de Teruel, *Narrative description of... the Kingdom of the Congo* (1663-1664) Ms. 3533: 3574 Biblioteca Nacional, Madrid, España.

Ya que los hombres han creado el mundo de las naciones, reparemos en qué instituciones concitan y han concitado y han valido siempre el acuerdo de todos ellos. Porque estas instituciones podrán proporcionarnos los principios universales y eternos con los que deben contar todas y cada una de las ciencias, principios sobre los cuales se establecieron todas las naciones y a los cuales todas las naciones deben atenerse.

Giambattista Vico, 1744/1970, p. 53.

No necesitamos encontrar una razón convincente para explicar la experiencia subjetiva. *Somos tal como experimentamos que somos.* La experiencia de nuestras propias intenciones y la de nuestra propia «voluntad» no constituyen ilusiones epifenoménicas.

Terence W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain,* 1995, p. 458.

¿Por qué deberían existir estados subjetivos? ¿Por qué la *experiencia* debería ser, tal y como propone Chalmers, un rasgo fundamental por derecho propio? La propuesta consiste en que la tesis de Fanon, la idea de que tras la filogenia y la ontogenia se alza la sociogenia, pone de manifiesto cómo la construcción cultural de «estados mentales cualitativos» específicos (tales como la reacción adversa que los europeos blancos sienten, y que los mismos negros sentimos ante nuestro propio color de piel y nuestra propia fisonomía), constituyen estados que corresponden específicamente a los modos de experiencia subjetiva que definen cómo es ser humano, de acuerdo con los términos de la actual concepción cultural acerca de qué es ser humano; y, de acuerdo con los términos de su principio sociogénico, al igual que en el caso de la experiencia subjetiva del murciélago acerca de cómo es ser murciélago, se trata de estados que definen qué es ser la expresión vital de un principio genómico que corresponde específicamente a una especie dada. ¿Cómo han llegado las cosas a suceder de este modo? En su libro *Rhetoric and Philosohy. The Humanist Tradition,* Ernesto Grassi señala que el modo humano de ser llegaría a existir únicamente a través de la ruptura que nuestra especie estaba evolutivamente preprogramada para realizar, gracias a su singular capacidad para el lenguaje, una ruptura con respecto a los «signos directrices» genéticamente organizados que ocasionan el comportamiento de las formas de vida estrictamente orgánicas, al reemplazar la hegemonía de dichos signos por los signos directrices de un nuevo código rector humano determinado por la Palabra, o por el Logos Sagrado del discurso religioso. Este discurso, al determinar ritualmente aquello que *debía* decirse, y aquello que *debía* hacerse, daba lugar a que los comportamientos de los sujetos que pertenecían al mismo resultasen de una *necesidad* no menos perentoria de lo que lo eran los comportamientos característicos de las especies que corresponden específicamente a las formas de vida estrictamente orgánicas con respecto a los «signos directrices» genéticamente programados (Grassi, 1980, p. 106). Llevando la argumentación aun más lejos, al sostener que los nuevos signos directrices característicos del Logos únicamente podrían haber surgido en la vida del planeta en el momento en que una determinada especie llegó a experimentar como «insuficientes» los «signos directrices» genéticos, Grassi plantea que fue precisamente esta inicial insuficiencia lo que condujo al surgimiento de la Palabra y, de este modo, al surgimiento de ese nuevo *código rector humano,* a través de cuya mediación verbal «la vida recibiría ahora un significado completamente diferente si lo comparamos con el de la vida biológica» (*ibid.,* p. 110).

Dos académicos, Donald Campbell y Philip Lieberman –sociólogo el primero, y lingüista el segundo– han definido esta insuficiencia en términos que resultan paralelos. Campbell propuso que, a pesar de que, en tanto que humanos, vivimos en sociedades que resultan incluso más complejas y que están concebidas a mayor escala que las sociedades de los insectos, nosotros, a diferencia de estos últimos, no

estamos integrados en virtud de los altos niveles de similitud genética que posibilitan la cohesión social en el caso de aquellos. Si bien los insectos sociales son capaces de desarrollar comportamientos altruistas dirigidos hacia los miembros de su propio grupo (existiendo algunos estamentos que pueden llegar a renunciar a sus propias posibilidades de reproducción, como en el caso representado por las castas estériles, con el fin de cumplir con las labores que posibilitarán la reproducción del conjunto, encarnado por la reina en el caso de las abejas), el alto grado de similitud genética que existe en su caso proporciona las garantías necesarias de que sus hermanos transmitirán su propia información genética. No puede decirse lo mismo en el caso de los humanos. Los humanos, al igual que el resto de los miembros de la familia de los primates, siguieron una senda evolutiva diferente, algo que les llevó a alcanzar altas cotas de individuación genética y, en consecuencia, a alcanzar también altas cotas de competitividad reproductiva. Al mismo tiempo, la arrolladora evolución del cerebro humano discurrió en paralelo con su tendencia al bipedismo; la posición erguida hizo necesario que el nacimiento de sus pequeños se produjera de manera más prematura, y su prolongado estado de indefensión hacía que ahora resultase imprescindible un modo cooperativo de cría y, por lo tanto, un modo de eusocialidad que iba más allá de los límites establecidos por los modos de parentesco genéticamente determinados propios de la familia de los primates (Campbell, 1972, pp. 21-23; 1988, pp. 31-32). Los modos de eusocialidad programados genéticamente característicos del resto de las formas de vida orgánica se demostraron insuficientes en el caso específico de la especie humana.

Dentro del mismo contexto, el lingüista Philip Lieberman plantearía asimismo la idea de que la evolución de la capacidad humana para el lenguaje se produjo con el fin de proporcionar una respuesta ante la necesidad de un tipo de comportamientos desinteresados más inclusivo, el cual resultaba indispensable con respecto a los modos humanos de eusocialidad. Mientras que, en el plano genético-instintivo, los humanos únicamente son capaces de responder de manera altruista ante aquellos individuos que están inscritos dentro los estrechos límites de su círculo de parentesco genético, en el plano del lenguaje, estos mismos sujetos pueden verse inducidos a desplegar, a través de las palabras y de los significados, un modo de altruismo más generalizado e inclusivo (Lieberman, 1991, pp. 166-172). Es decir, pueden verse incitados a desplegar una respuesta altruista ante aquellos individuos que han llegado a ser semejantes a ellos *artificialmente* a través de los procesos institucionales de socialización por medio de los cuales, como sujetos clonados, al participar todos ellos del mismo orden de conciencia cifrado simbólicamente e instituido sobre los mismos principios sociogénicos y los mismos códigos de «falsa» semejanza que rigen cada cultura, podían en estos momentos experimentarse a sí mismos subjetivamente en tanto que parientes culturalmente codefinidos, coespecíficos o simbólicos. Al

igual que sostenía Campbell, es con respecto a la naturaleza indispensable de los procesos condicionantes requeridos para superar los estrechos límites del parentesco genético, así como para inducir artificialmente los modos inclusivos de altruismo requeridos para garantizar la cohesión de los órdenes humanos, que se hace necesario comprender la omnipresencia de los esquemas de «tentación y pecado en la moral popular propia de nuestras tradiciones religiosas» (Campbell, 1975, p. 22). Esquemas que pueden identificarse, ya sea en su configuración religiosa o bien en su configuración secular actual, como las «narrativas» que sirven para motivar «artificialmente» el comportamiento, y cuyas respectivas «lenguas de credo y deseo vernáculas» (Millar, 1992, p. 182) intervienen en la estructuración de nuestros órdenes de conciencia, modos de mente y, por lo tanto, modos de ser específicos de cada cultura. Son estos esquemas, a la par que la naturaleza coercitiva característica de sus sistemas de significado, lo que hace posible que se cree cada modo de sociogenia, así como su correspondiente *concepto de sí mismo* artificialmente instituido, de tal forma que éste sea capaz de anular, allí donde sea preciso, el concepto de sí mismo genético-instintivo, y al mismo tiempo llegue a ser *experimentado* subjetivamente *como si fuese instintivo;* de este modo, se ve capacitado no sólo para cubrir el lugar hegemónico que ocupaba anteriormente el yo genético, sino también para tomar las riendas de su propio yo sociogenético culturalmente definido[10].

Si reparamos, por lo tanto, en que la experiencia de *cómo es ser* humano únicamente resulta posible, en un primer momento, gracias a los discursos sagrados religioso-culturales, y en los momentos actuales, gracias a los discursos objetivos seculares-culturales, así como a las tecnologías semánticas coercitivas por medio de las cuales el yo genético-instintivo del individuo, a través de procesos de condicionamiento social, se transforma en ese *concepto de sí mismo* determinado culturalmente o principio sociogénico característico de cada orden, entonces es este principio, así como las instituciones por medio de las cuales éste se instituye, lo que nos proporciona la constante capaz de facilitarnos una «realidad común» transculturalmente aplicable: la constante que Vico, en el contexto de su proclama a favor de una Nueva Ciencia específica de las sociedades humanas, predijo como el complejo

[10] Nietzsche, en la *Genealogía de la moral,* introdujo la esclarecedora apreciación de que la vida humana llegó a existir en tanto que única forma de vida que se debe exclusivamente al «tremendo esfuerzo» que realizaría la especie sobre sí misma, a través de la mediación de la «moralidad de las costumbres». Como apunta más adelante, «el esfuerzo realizado por el propio hombre durante la mayor parte de la existencia de la raza humana, todo su esfuerzo *prehistórico* encuentra en ella significado, encuentra en ella su grandiosa justificación a pesar de la severidad, tiranía, estupidez e imbecilidad que implica: con la ayuda de la moral de las costumbres y de la camisa de fuerza social, el hombre se *hizo* realmente calculable». Véase Walter Kaufmann (ed. y trad.), *Basic Writings of Nietzsche,* Nueva York, New York Modern Library, 1968, p. 495.

institucional que se revelaría como elemento común de todas las sociedades (Vico, 1970, p. 53). Ahora bien, dado que en este contexto puede plantearse igualmente que el fenómeno de la «mente», en tanto que modo de conciencia exclusivo de los humanos, constituye la propiedad emergente a partir de estos *conceptos de sí mismo* programados y, así, «artificiales» o socializados, se sigue necesariamente una conclusión. La de que las leyes o reglas que rigen los procesos de naturaleza-cultura determinantes de nuestros modos sociogenéticos de ser y, de este modo, determinantes de nuestros modos de «mente», pueden identificarse como la configuración humana de las leyes psicofísicas cuya existencia ha postulado Chalmers. En consecuencia, la identificación de dichas leyes, en la medida en que actúan en el plano híbrido de nuestros modos de ser humanos, no sólo debería ser capaz de resolver el rompecabezas de la experiencia consciente en el plano de las formas de vida humanas, haciendo esto al desvelar el papel que ésta cumple en tanto que fenómeno concomitante indispensable de cara a nuestros *conceptos de sí mismo* o modos de ser culturalmente relativos, sino que debería ser capaz de proporcionar asimismo una respuesta a la pregunta correlativa con respecto al *porqué* de la experiencia subjetiva en general, así como al *porqué* de la preponderancia de la experiencia de la identidad con respecto a nuestra experiencia de qué es ser humano.

La tesis expuesta por el neurocientífico Gerald Edelman resulta esclarecedora. Edelman señala que cada organismo, desde el momento en que se enfrenta a su entorno, debe necesariamente conocer y clasificar el mundo en términos que supongan una ventaja *adaptativa* para sí mismo, en términos capaces de orientar los comportamientos que son necesarios para su propia supervivencia, realización y reproducción. En otras palabras, debe conocer y clasificar su mundo *adaptativamente,* pese a que el modo en que conoce el mundo no concuerde necesariamente con lo que el mundo realmente *es*, al margen de los términos establecidos por su propio punto de vista (Edelman, 1978, p. 26). Lo que se pone aquí de manifiesto es que si el organismo conoce y clasifica el mundo en tales términos adaptativamente ventajosos, lo hace porque ello, tal y como planteaba el biólogo Richard Dawkins, supone el bien a largo plazo y la reproducción permanente de los genes que componen su genoma, genes que convierten al organismo en un mero vehículo al servicio de su propio imperativo reproductivo (Dawkins, citado por Eldridge, 1995: 180). Sin embargo, ese objetivo a largo plazo *sólo puede asegurarse* a través de aquello que dicho «vehículo», es decir, el organismo individual, *siente* que es su propia ventaja como modo de ser en el mundo. Por lo tanto, el organismo interactúa con su entorno, a través de la mediación de lo que experimenta subjetivamente como «bueno» o «malo» *para sí mismo*, desarrollando los comportamientos que constituyen una ventaja adaptativa de cara a su realización, supervivencia y reproducción.

Si, por lo tanto, postulamos por analogía que el sujeto normal «socializado» de un orden determinado debe asimismo, al igual que el organismo, conocer y clasificar el mundo de acuerdo con términos que supongan una ventaja adaptativa de cara al «concepto de sí mismo» construido culturalmente o «concepto de sí mismo artificial», antes que de acuerdo con términos que se correspondan con la verdadera realidad de aquello que el mundo *es* empíricamente, al margen de su propio punto de vista, se sigue necesariamente la misma conclusión anterior. La de que, si el modo de conocimiento relativo a un punto de vista resulta, a largo plazo, adaptativamente ventajoso de cara a la reproducción permanente del principio sociogénico que se instituye con respecto al correspondiente modo de ser humano específico de cada cultura, éste *únicamente* puede seguir resultando adaptativamente ventajoso a través de la mediación de aquello que el sujeto individual *siente* como su propia ventaja adaptativa (es decir, que es «bueno» o «malo» para sí mismo), tanto mientras interactúa con sus entornos o «mundos» físicos como con sus entornos o «mundos» socio-humanos. Esto supone tanto como decir que el individuo debe filtrar lo exterior a través de lo que él/ella está preparado socialmente para experimentar como «bueno» o «malo» con respecto a la identidad específica de su cultura. Fanon hace que resulte evidente que la clase media compuesta por los negros cultos está socializada de tal forma que experimenta su/nuestro propio ser fisonómico, así como sus/nuestras culturas africanas originarias, como si estos fuesen «malos», como si fuesen una representación arquetípica del Mal, como si representasen, en palabras de Aimé Césaire, *«la part maudite»* de la que uno debe desprenderse si pretende llegar a ser plenamente humano[11] o a «sentirse bien» de acuerdo con los términos de nuestra actual concepción etnoclasista de lo humano.

La pregunta de Fanon «¿por qué existen estados subjetivos?» puede encontrar una respuesta si formulamos una nueva pregunta. ¿Cómo, exactamente, en el plano de la vida orgánica, llega cada organismo a *experimentar* los objetos del mundo, de acuerdo con los términos específicos del orden de percepción y categorización característicos de su sistema nervioso, como si estos supusieran una ventaja adaptativa (fuesen buenos) para sí mismos o como si estos no supusieran ventaja adaptativa (fuesen malos) para sí mismos? O mejor, ¿cómo, *exactamente,* en el plano de las formas humanas de vida, llega un «sujeto normal» a experimentar los objetos del mundo, de acuerdo con los términos del orden de percepción y categorización característicos de su sistema cultural específico, como si estos supusieran una ventaja adaptativa (fuesen buenos) o no supusiera una ventaja adaptativa (fuesen malos) para sí mismos? Las conclusiones que establecieron los bioquímicos, en la estela de

[11] Véase Roger Toumson y Simone Henry-Vallmore, *Aimé Césaire, le nègre inconsolé,* París, Syros, 1993, p. 212, en el que recogen una entrevista con Césaire.

los notables descubrimientos de las décadas de 1970 y 1980, cuando se comprobó que existían péptidos opiáceos o moléculas semejantes a la morfina en el interior del cerebro, del sistema nervioso, y a lo largo de todo el cuerpo de cada una de las especies, plantean ahora una posible respuesta. Y esta respuesta no sólo explica por qué, como sugería Chalmers, la *experiencia sujetiva* debería entenderse como un rasgo fundamental, irreductible a cualquier otro elemento más básico, sino que resuelve asimismo la pregunta planteada por Nagel con respecto a cómo «los procesos objetivos pueden dar lugar a estados subjetivos», al mismo tiempo que ratifica la identificación establecida por Fanon sobre los procesos objetivos socio-culturales que conducen a las «aberraciones afectivas» propias del racismo blanco, no negro/no blanco y antinegro, así como a las «aberraciones afectivas» propias de la autofobia negra. Estas aberraciones han llegado a ser comunes a todos los sujetos culturalmente occidentalizados dentro de los términos etnoclasistas del *Hombre*.

En el libro *Addiction. From Biology to Drug Policy,* el neurobiólogo Avram Goldstein, durante el transcurso de su discusión en torno a la neuroquímica del placer y del dolor, plantea la hipótesis de que en todas las especies vivas «existe un sistema opiáceo natural tanto para señalizar la recompensa (probablemente a través de la beta-endorfina) como para señalizar el castigo (a través de las dinorfinas)». Es más, «el equilibrio entre estos dos péptidos opiáceos contrapuestos puede regular muchos aspectos» de aquello que se experimenta como un «*estado mental* normal». Especula entonces que son estos sistemas de recompensa «los que rigen los comportamientos adaptativos». Puesto que dichos sistemas «señalizan "bueno" cuando un animal hambriento encuentra alimento y come, cuando un animal sediento encuentra agua y bebe, cuando una promesa de actividad sexual se cumple, cuando se elude una circunstancia amenazadora». Cuando «se pone en juego un comportamiento dañino o cuando se experimenta dolor», por el contrario, «señalizan "malo"». De modo que, en la medida en que «estas señales llegan a asociarse con las circunstancias que las provocan y con las circunstancias que hacen que éstas sean recordadas», su funcionamiento «parece constituir un proceso necesario mediante el cual un animal aprende a procurar todo aquello cuanto le resulta beneficioso y a evitar todo cuanto le resulta dañino [...]» (Goldstein, 1994, p. 60).

Lo que Goldstein sugiere aquí es que la fenomenología de la experiencia subjetiva (lo que cada organismo *siente como bueno* y *siente como malo*) está determinada neuroquímicamente de acuerdo con los términos de motivación del comportamiento específicos de una especie determinada. Por lo tanto, es este sistema bioquímico *objetivamente* estructurado el que determina el modo en que cada organismo percibirá, clasificará y categorizará el mundo de acuerdo con los términos adaptativos necesarios para su propia supervivencia y realización reproductiva en tanto que tal organismo. Ahora bien, únicamente a través de la medicación de la *experiencia* de

dicho organismo sobre lo que *siente como bueno* y sobre lo que *siente* como malo y, de este modo, sobre lo que siente como *ser* dicho organismo *(la única entidad para la que existen estos sentimientos específicos),* tal repertorio específico de comportamientos que constituyen una ventaja tanto *para* el organismo como para la transmisión reproductiva de su información genética, gozará de un refuerzo positivo y se desplegará de manera permanente. Del mismo modo que aquellos comportamientos que resultan desventajosos tanto para el organismo como para su propio genoma serán sometidos a un refuerzo negativo, puesto que el organismo ha llegado a experimentarlos subjetivamente como si estos fueran «malos». Así pues, si los genes que componen cada genoma específico de una especie determinada van a reproducirse por medio de comportamientos que han experimentado una adecuación adaptativa para hacer frente a los desafíos del entorno a los que el organismo-vehículo está sometido (por emplear la terminología de Dawkins)[12], tales comportamientos pueden *únicamente* verse garantizados a través de la experiencia subjetiva *por* la cual el organismo ha llegado a *sentirlos* como buenos y a *sentirlos* como malos *para* sí mismo mientras interactúa con su ecosistema: por lo tanto, tales comportamientos pueden únicamente verse garantizados a través de la experiencia de cómo es *ser* dicho organismo. El porqué de la experiencia subjetiva, como se puso de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que el murciélago de Nagel clasificase el mundo de acuerdo con los términos de lo que siente como bueno y de lo siente como malo para sí mismo, constituye un factor tan objetivamente determinante de la reproducción permanente del modo de ser de dicho organismo, o principio genómico, como determinante es su arquitectura fisiológica, por medio del sistema opiáceo específico de una especie determinada, con respecto a tal modo de experimentación subjetiva por parte del organismo individual.

Pero, ¿qué ocurre con nosotros en tanto que sujetos humanos? ¿En tanto que sujetos pertenecientes a nuestro orden contemporáneo? Como señala Fanon, para nosotros resulta «normal» ser antinegro; pero, en el caso de los negros que se han socializado dentro de los términos de *Hombre,* se establece una contradicción esencial

---

[12] A pesar de que Dawkins, en su libro *The Selfish Gene,* sostenía que los organismos son «máquinas de supervivencia de los genes», plantea asimismo que los humanos y la conciencia humana pueden entenderse «como culmen de la tendencia evolutiva hacia la emancipación de las máquinas de supervivencia en tanto que tomadoras ejecutivas de decisiones a partir de sus dueños últimos, los genes». Sostiene que tal cosa ha resultado posible gracias a la «nueva sopa de cultura humana en las que los *memes* se hacen con el control en tanto que unidades de transmisión cultural». Véase el fragmento sobre «The Evolution of Consciousness» de *The Selfish Gene* que ha aparecido reeditado en Connie Barlow ed., *From Gaia to Selfish Genes. Selected Writings in Life Sciences,* Cambridge, Massachusetts/ Londres, The MIT Press, pp. 216-222. Mi opinión a este respecto es que, una vez entra en juego, el principio sociogénico resulta no menos «egoísta» [véase en cast.: *El gen egoísta,* Barcelona, Salvat, 2002].

entre el sistema opiáceo natural (de acuerdo con cuyos términos genéticamente determinados nuestro ser fisonómico debería experimentarse como «bueno»), y la realidad de un modo cultural de identidad y, por lo tanto, de sociogenia, de acuerdo con cuyos términos dicho ser fisonómico debe experimentarse como «malo». A este respecto Goldstein no resulta de ayuda alguna. Pues, dado que expone su hipótesis, en tanto que referida a los humanos, sobre la base de la concepción puramente ontogénica y, por lo tanto, biocéntrica de lo humano, que opera como premisa no cuestionada característica de nuestro actual orden epistemológico, su conclusión presupone lógicamente que estos sistemas de motivación del comportamiento basados en la recompensa y en el castigo opiáceos funcionan, en nuestro caso, exactamente del mismo modo que en el de cualquier forma de vida puramente orgánica. Goldstein presenta dicha conclusión en el transcurso de su argumentación contra de la legalización de las drogas adictivas. El uso ampliamente generalizado de las drogas que se practica en la actualidad, sostiene, sólo puede comprenderse en un contexto evolutivo, dado que, al ser observado desde esta perspectiva, puede asumirse hasta qué punto la cualidad de «sentirse bien» de estas drogas se debe al hecho de que éstas «ni siquiera son ajenas al cuerpo», puesto que lo que hacen es «remedar o bloquear los neurotransmisores que normalmente funcionan para señalizar una recompensa». Lo que se está viendo de este modo perturbado, a través de la adicción generalizada a las drogas, es «el sistema sutilmente regulado» que «la evolución perfeccionó a lo largo de millones de años, con el fin de ponerse al servicio de la supervivencia de las especies», en la medida en que, mientras funciona de manera natural sin estar sometido a perturbación alguna, este sistema permite que los humanos «experimenten placer y satisfacción a partir de comportamientos y circunstancias de la vida cotidiana biológicamente apropiados» (Goldstein, 1994, p. 60).

Pero nosotros, en tanto que humanos, ¿experimentamos placer y satisfacción únicamente a partir de comportamientos *biológicamente* apropiados? En nuestro caso, ¿funciona el sistema opiáceo únicamente de manera *natural*? Si la respuesta a ambas preguntas fuese afirmativa, tal y como plantearía Goldstein, ¿de qué manera podríamos explicar entonces el hecho de que, según pone de manifiesto la descripción de los congoleños de principios del siglo XVII, lo que ellos experimentaban como estéticamente «correcto» y apropiado (los estados mentales cualitativos adversos activados por la dinorfina, por una parte, y los estados de «placer y satisfacción» activados por la beta-endorfina, por otra) fuesen completamente contrarios a aquello que los sujetos occidentales y los sujetos occidentalizados experimentan subjetivamente en tanto que estéticamente correcto y apropiado? ¿Cómo es posible que los mismos objetos, esto es, el color de piel blanco y la fisonomía caucásica característicos de la variante humana de ascendencia indoeuropea, y el color de piel negro y la fisonomía negroide, propios de la variante humana de ascendencia africa-

na/congoleña, den lugar, en términos estrictamente biológicos, a experiencias subjetivas que resultan diametralmente opuestas? Stan Franklin señala que *qualia* es el término empleado para denominar los aspectos cualitativos de nuestros estados mentales tales como las sensaciones de color, el sabor del chocolate, el placer y el dolor (Franklin, 1995, p. 32) y, por lo tanto, las sensaciones adversas que corresponden al horror. Entonces, ¿por qué los congoleños que todavía son culturalmente autocéntricos experimentan el color negro de su propia piel y el color blanco de la piel de los europeos de acuerdo con términos que se oponen binariamente al modo en que los experimentan los europeos que gritan «sucio negro *[nigger]*»? ¿Por qué los negros experimentan/experimentamos adversamente su/nuestra propia fisonomía y color de piel? ¿Podrían atribuirse las sensaciones adversas correspondientes al horror (es decir, los estados mentales cualitativos específicos) que experimentan los congoleños ante la visión de la piel blanca y de la fisonomía caucásica únicamente a la repulsión genético-instintiva que sienten ante unas personas cuya apariencia fisonómica difiere tan notablemente de la suya, y viceversa? Si esto es así, ¿cómo se explica el crucial papel simbólico que cumple la monstruosidad sagrada, y anómala en grado extremo, que recae sobre los albinos congoleños, dentro de los términos de una cultura todavía autocéntrica y tradicional como la suya[13], a cuya categoría cultural de anomalía patológica –una categoría a cuyos miembros, como nos dice asimismo Teruel, «los miraban como si se tratase de auténticos monstruos»– fueron asimilados los europeos de piel igualmente blanca? ¿No nos enfrentamos aquí al hecho de que ello responde precisamente, como manifiestan ahora los estudios etnográficos, a que en la constelación cultural de los congoleños tradicionales la figura del albino jugaba un papel arquetípico paralelo, dentro de los términos religiosos politeístas característicos de las sociales agrarias, tal y como apunta Fanon (epígrafe 2), al que juega la figura del «negro» en nuestra actual «constelación cultural» estrictamente secular? En la actualidad, el «negro» es el homólogo de la «línea fronteriza» del ser normal, y en tanto que tal, dentro de nuestra concepción biocéntrica, la «expresión de los malos instintos», del «salvaje incivilizado» que amenaza con desbordar a los sujetos «normales», «blancos» y de clase media pertenecientes a nuestro orden contemporáneo.

¿No estamos tratando en ambos casos con dos sistemas opiáceos culturalmente programados diferentes, con dos *conceptos de sí mimo* de los cuales estos no representan sino una función? ¿De que otro modo explicaríamos si no que, en el caso de los qualia sensoriales correspondientes al grito de «¡sucio negro *[nigger]*!», no sólo las personas occidentales experimenten subjetivamente la misma respuesta adversa, sino que lo hagan igualmente, tal y como apunta Fanon, las personas negras que he-

---

[13] Véase Georges Balandier, op. cit., 217-219.

mos sido, nosotros mismos, occidentalizados? Es más, los descendientes de los sujetos congoleños que una vez fueron considerados «normales» son en estos momentos clasificados como «negros», de acuerdo con los términos propios de la cultura a la que están sometidos y, en tanto que tales, como «anórmales». ¿No demuestra esto que la propuesta que defiende que experimentarse subjetivamente como «negro» o como «blanco» es meramente la expresión de dos normas somáticas genético-instintivas narcisistas diferentes, una de ellas blanca, y la otra negra, no podrá sostenerse por más tiempo? Asumiendo que no se trata sino de un asunto meramente somático, nos veríamos obligados a preguntarnos qué ha sucedido con el narcisismo somático, no sólo propio de los negros que lucen máscaras blancas (es decir, el deseo de tener una apariencia blanca), sino también con el narcisismo somático propio de millones de no europeos que cada vez se valen más de la cirugía plástica para garantizarse una apariencia fisonómica más cercana a la apariencia indoeuropea en su configuración burguesa. ¿Por qué debería existir una preocupación tan generalizada por recortar las narices semíticas, por elevar las narices indio-mexicanas, por eliminar los pliegues de los párpados asiáticos, por redondear la forma de estos ojos? ¿Por qué, de un modo aun más inquietante, en el mundo feliz de nuestro siglo biotecnológico, se emplea el término de «mejora genética» (un eufemismo de eugenesia) para referirse a los procesos de ingeniería genética diseñados para garantizar el nacimiento de bebés con ojos azules, con narices y ojos de tipo europeo; para garantizar la exclusiva «producción» de esas fisonomías esculpidas conforme a los términos de la estética característica de la concepción occidental-burguesa imperante y de su criterio de ser humano?[14].

En palabras de Nagel, la comparación de dos puntos de vista y de dos respuestas psicoafectivas diferentes, en virtud de la perspectiva que defiende la existencia de una «realidad común» al margen de los términos de ambas realidades, ¿nos permite proponer aquí, después de Fanon, que es el principio sociogénico culturalmente construido lo que, en uno y otro caso, al imponer o totemizar significados negativos/positivos (como parte de una serie cultural) sobre la diferencia no humanamente instituida (como una serie natural)[15], activa, por medio de su reprogra-

[14] En el libro *Towards The Final Solution. A History of European Racism* (Madison Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985), George Mosse muestra las interrelaciones existentes entre la nueva estética burguesa y el racismo moderno, con que el postulado del siglo XVIII que defiende el Ideal griego llegue a constituir el ideal «normal» y biológicamente determinado de belleza a partir de la Ilustración, y por lo tanto con que las fisonomías negroides y judías lleguen a ser estigmatizadas en tanto que su negación, pp. 2-3, 12-35.

[15] Claude Lévi-Strauss, en su clásico ensayo, *Totemismo,* señalaba que los tótems animales característicos de las culturas tradicionales no eran «buenos para comer», tal y como habían pensado los primeros antropólogos, sino que eran por el contrario «buenos para pensar» con ellos. En el sentido

mación semántica, el sistema opiáceo de acuerdo con los términos específicos de cada cultura? ¿Da esto pié a la existencia de dos respuestas cualitativas subjetivas radicalmente opuestas ante lo que, en verdad, no son sino dos *objetos* idénticos? La hipótesis de Fanon según la cual, en el caso de nuestra propia cultura, el que las *pieles negras* luzcan *máscaras blancas,* no es sino un caso especial del hecho de que todos los humanos lucen máscaras culturales («tras la filogenia y la ontogenia se alza la sociogenia»), da como resultado que, a pesar de haber nacido biológicamente humanos (como *pieles* humanas), únicamente podemos *experimentarnos a nosotros mismos como humanos* a través de procesos de socialización efectuados mediante la *tekhné* inventada o a través de la tecnología cultural a la cual denominamos *cultura*. Si ello fuese verdaderamente así, entonces el reconocimiento de que somos, como señala Terence Deacon, (epígrafe 2), en tanto que humanos, *tal como experimentamos que somos* (en efecto, lo que estamos preparados social, cultural y verbalmente para experimentar que *somos*), no sólo ofrece una respuesta a la pregunta planteada por Franklin, sino que al mismo tiempo hace posible que se resuelva el rompecabezas de la experiencia consciente de Chalmers. Asumiendo que, dado que todos los modos de experiencia consciente humana y, por lo tanto, de *conciencia,* pueden entenderse, en todos los casos, como expresión del modo de experiencia subjetiva culturalmente construido, específico del funcionamiento del *concepto de sí mismo* sociogénico característico de cada cultura, este mismo reconocimiento puede ser ahora extrapolado análogamente al *concepto de sí mismo* específico de cada especie que expresa el principio genómico definitorio de todas las formas de vida orgánica. Por lo tanto, en ambos casos podemos entender los estados específicos de información como si estos fueran inseparables de cada experimentación subjetiva de la vida (sea pura orgánicamente o hibrido humana) de cómo es *ser como*/cómo es *ser* cada uno de tales modos de ser y, así, comportarse adecuadamente (desde el punto de vista biológico o cultural) conforme a las modalidades necesarias para la realización, supervivencia y reproducción de cada uno de tales modos de ser.

---

de que, en caso de que cada clan tuviera como tótem, digamos, por ejemplo, un águila, un oso o una foca, la *serie natural* de diferencia de las especies se impondría entonces sobre la serie de *diferencias socioculturales* inventadas. Si entendemos esto como el modo en que ésta última se ve absolutizada, en tanto que sistema de diferencia humanamente *inventado,* al ser impuesta sobre las diferencias de la serie natural, entonces puede entenderse el sistema de creencias basado en la *raza* como una forma más de totemismo. Entendiendo que la constante propia de las variaciones hereditarias humanas (una serie natural) se emplea para absolutizar las jerarquías e identidades sociales diferenciales que surgen gracias a la invención de nuestro orden contemporáneo. La oposición blanco/negro, por ejemplo, posibilita que el principio de diferencia genética determinante del estatus, representado como un modo de diferenciación del valor, se imponga y, de este modo, legitime la jerarquía social inventada de clase.

En este contexto, podemos invertir el proceso analógico con el fin de plantear que si es el principio organizativo genómico de cifrado de la información característico del murciélago (incluyendo esencialmente la neuroquímica característica de su castigo y recompensa opiáceos específicos de una especie determinada) lo que sirve para inducir en él los comportamientos adecuados, a través de la mediación de la experiencia de aquello que cada murciélago *siente como bueno* y *siente como malo* por y para sí mismo, es entonces, en el caso de la especie humana, el principio sociogénico, en tanto que principio organizativo del criterio de ser/no-ser característico de cada cultura, lo que funciona para activar *artificialmente* la neuroquímica del patrón de castigo y recompensa, haciéndolo de acuerdo con los términos necesarios para instituir los sujetos humanos en tanto que modo de ser y *concepto de sí mismo,* definidos de acuerdo con una cultura específica y, de este modo, verbalmente, si bien implementados fisiológicamente. Un modo de ser, por lo tanto, cuya fenomenología (es decir, los parámetros característicos de sus estados mentales cualitativos, orden de conciencia y modo de experiencia subjetiva) está tan objetivamente construida como su fisiología, como sucede con el murciélago, está objetivamente, esto es, biológicamente, estructurada.

¿El lenguaje científico-natural de la neurobiología o el lenguaje híbrido de naturaleza-cultura del sociodiagnóstico de Fanon y de la ciencia de la palabra de Césaire? Reinventar la «fenomenología objetiva» de Nagel

> En último término, yo abrazo mi narcisismo con los brazos de par en par y rechazo la abyección de los que quieren hacer del hombre un mecanismo.
>
> F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* p. 53.

> En contra de la opinión corriente, la principal transcendencia metafísica de la inteligencia artificial reside en que ésta puede contrarrestar la influencia sutilmente deshumanizadora que ejerce la ciencia natural, frente a la que tantos críticos culturales han alzado sus objecciones. Y lo logra al mostrar, de un modo científicamente aceptable, cómo es posible que los seres psicológicos crezcan en un mundo material y, sin embargo, puedan distinguirse con propiedad de la «simple materia». Lejos de dar a entender que los seres humanos «no son sino máquinas», confirma nuestra insistencia en que somos fundamentalmente criaturas subjetivas que vivimos a través de nuestros propios constructos de la realidad.
>
> Margaret Boden, *Artificial Intelligence,* 1977, p. 473.

La hipótesis anteriormente expuesta nos retrotrae a la propuesta de Fanon sobre el *sociodiagnóstico* como única «cura» posible frente a las aberraciones afectivas provocadas en el negro a consecuencia del enorme «complejo psicoexistencial» en

el que él/ella se ve atrapado/atrapada, así como al desafío de Nagel con el que dicha propuesta se halla vinculada. Se trata del desafío con respecto a la posibilidad de elaborar una fenomenología objetiva sobre la base de una metodología análoga a la de las ciencias naturales, si bien diferente de ésta. Como tal, una fenomenología que sería capaz de partir de la «particularidad del punto de vista» del sujeto que experimenta subjetivamente, sin dejar de ser capaz de postular la existencia de una «realidad común», al margen de los límites impuestos por dicho punto de vista. Me parece que tanto la proclama de Nagel por una fenomenología objetiva como la proclama de Chalmers por la identificación de las leyes fundamentales específicas de la conciencia permiten postular, cuando ambas se ponen en relación con la hipótesis de Fanon con respecto a la naturaleza híbrida de la identidad humana, la existencia de ciertas leyes que, en el caso de la especie humana, se encuentran más allá de las leyes naturales. Leyes que, no obstante, funcionan en colaboración con estas últimas, de manera que traen a la existencia los modos híbridos de ser de naturaleza-cultura o formas de vida específicas del ser humano. Con el resultado de que, como señalara Jonathan Miller en un ensayo de 1992, si bien la conciencia «se implementa por medio de procesos neurobiológicos», el «lenguaje de la neurobiología» todavía sigue resultando incapaz de expresar *cómo es ser* consciente, por lo que la propuesta consiste aquí en defender que el descubrimiento de un nuevo «lenguaje» capaz de darle expresión únicamente resultaría posible sobre la base de un nuevo postulado: el de la existencia de leyes de cultura que funcionan de modo autónomo, en tanto que leyes que «en sus circunstancias habituales» *(cursus solitus culturae)* hacen surgir nuestros órdenes adaptativos de conciencia, modos de experiencia subjetiva, qualia sensoriales o «estados mentales cualitativos». Esto sucedió del mismo modo en que la existencia del «lenguaje de la neurobiología» se hizo posible únicamente tras la revolución intelectual que tuvo lugar durante el Renacimiento del humanismo y de su por entonces nueva poética, en cuyos solos términos, como bien ha identificado Ferdinand Hallyn en su estudio sobre Copérnico y Kepler, el postulado del funcionamiento no arbitrario y autónomo (antes que regido de manera arbitraria y divina) de las leyes de la naturaleza (esto es, *cursus solitus naturae*), indispensable para que pudiera producirse la emergencia de las ciencias naturales, resultaría conceptualizable[16]. Al mismo tiempo que sería este nuevo postulado, cubriendo el puesto que ocupaba la milenaria creencia en la causalidad divina sobrenatural, del funcionamiento autónomo de las leyes naturales como «causa» del funcionamiento de procesos físicos y, en la estela de Darwin, de los procesos biológicos, el que liberaría a los niveles de realidad física y estrictamente orgánica de te-

[16] Véase Fernand Hallyn, *The Poetic Structure of The World. Copernicus and Kepler,* Nueva York, Zone Books, 1990.

ner que continuar siendo estudiados adaptativamente, en lugar de verídicamente, y de ese modo permitiendo el surgimiento de un nuevo modo de conocimiento científico sobre la cognición humana.

Paralelamente, un nuevo lenguaje capaz de expresar *cómo es* ser consciente, al margen de los límites de cada orden de conciencia específico de cada cultura, tan sólo debería poder descubrirse dentro de los términos del postulado que defiende la existencia de leyes de cultura que operan de manera autónoma, en tanto que leyes que pertenecen específicamente al tercer nivel híbrido (situado más allá de lo físico y de lo estrictamente biológico) de la existencia ontogenética/sociogenética, esto es, el nivel que representaría el dominio de investigación específico de este nuevo lenguaje. Dado que si los parámetros que establecen cómo es ser humano, cómo es ser *nosotros* –en otras palabras, los parámetros de nuestros órdenes de conciencia y modos de experiencia subjetiva– se establecen de maneras concordantes con respecto al *concepto de sí mismo* propio de cada cultura o principio sociogénico (con los estados mentales adversos y el grito de «¡Sucio negro *[nigger]*!» lanzado por los sujetos «normales» blancos, y los de autofobia propios de los sujetos negros «normales», viéndose tan determinados por el actual *concepto de sí mismo* y por su correspondiente concepción de cómo es ser humano, como se habían visto determinados los estados mentales adversos de los congoleños, desatados ante el color blanco de piel y la fisonomía de los europeos, por el *concepto de sí mismo* o principio sociogénico de la cultura congoleña), sería únicamente este nuevo «lenguaje» lo que podría proporcionar una respuesta con respecto a la proclama de Nagel por una fenomenología objetiva, así como responder a la proclama de Fanon por un sociodiagnóstico.

Si, por consiguiente, los procesos de motivación que determinan los comportamientos, no sólo de los sujetos humanos, sino asimismo los comportamientos específicos de cada especie de la vida puramente orgánica, *únicamente pueden funcionar a través de estados mentales,* siendo tales estados de este modo condición indispensable para la realización de cada organismo en tanto que tal organismo, o de cada sujeto humano en tanto que tal sujeto, al mismo tiempo que son condición indispensable de la replicación, por una parte, del principio sociogénico y, por otra, del principio genómico, de los cuales tanto el organismo como el sujeto humano no son sino la expresión encarnada, nos enfrentamos entonces ineluctablemente a la siguiente paradoja: en el caso de los humanos, ¿cómo sería posible que la particularidad del punto de vista correspondiente a cada uno de tales modos de experiencia consciente y, por lo tanto, a cada uno de tales modos de sujeto específicos de una determinada cultura, fuese reconocida por cada uno de tales sujetos al margen de los términos del principio sociogénico que le conforma en tanto que tal sujeto o modo de ser específico y, por lo tanto, al margen de los términos del orden de conciencia que le conforma en tanto que tal sujeto? En el ensayo de Jonathan Miller se

establece una apreciación que pone de manifiesto las dimensiones de esta paradoja. En el transcurso de la argumentación en contra de la posibilidad de que el «lenguaje de la biología» y la presunción meramente fisicalista llegasen a ser capaces de dar cuenta en algún momento del fenómeno de la conciencia, Miller señala que pese a que los neurocientíficos han esclarecido el modo en que el cerebro implementa la conciencia a nivel neurofisiológico, y pese a que la conciencia resulta un fenómeno autoevidente para todo aquel que la posee, ésta, sin embargo, no puede identificarse como una *propiedad del cerebro;* y de este modo, de acuerdo con los términos de Nagel, tampoco como una «realidad común».

La clave del asunto aquí tratado reside en lo que Miller identifica cabalmente como la *auto-evidencia* de la conciencia para todos cuantos la poseen. Ahora bien, es precisamente esta conciencia auto-evidente lo que Fanon no sólo se ha visto obligado a poner en cuestión, sino también a condenar, en la medida en que ésta constituye la causa tanto de la autofobia característica del negro como de la «aberración afectiva» propia del blanco antinegro. De modo que si, tal y como Miller sostiene más adelante, el lenguaje de la biología no puede «expresar cómo es ser consciente», entonces la conciencia auto-evidente puede expresar claramente cómo es ser consciente *únicamente* de acuerdo con los términos de su propia conciencia en tanto que «sujeto normal» específico de cada cultura, *para* el cual y por el cual tal orden de conciencia específico, y necesariamente adaptativo, puede experimentarse en tanto que autoevidente. Asumiendo que esta auto-evidencia puede reconocerse como una propiedad en sí misma de acuerdo con los términos en los cuales cada sujeto se ha socializado dentro de un modo específico de ser humano; estos términos determinan entonces los parámetros adaptativamente ventajosos en los cuales cada sujeto debe necesariamente conocer, así como responder psicoafectivamente al Yo, al Otro y al Mundo en tanto que condiciones necesarias de la reproducción adaptativamente ventajosa de cada modo de ser humano. La consecuencia lógica que se sigue de ello es entonces que, en el caso de nuestro orden de conciencia contemporáneo, los modos de experiencia subjetiva expresados, por un lado, por el racismo antinegro y anti-no-blanco y, por el otro, por la autofobia negra, constituyen, al igual que todos los *ismos* correlacionados, expresiones de un orden de conciencia que resulta autoevidente para sus propios sujetos. Ahora bien, se trata simultáneamente de un orden de conciencia que resulta indispensable para el establecimiento dinámico y para la reproducción permanente de nuestro actual criterio/concepción etnoclasista de lo humano, así como para aquel del/de nuestro orden global contemporáneo en tanto que campo socio-global específico en el cual éste resulta realizable por sí solo, en tanto que tal modo de ser y tal género de identidad humana. Así que, si las cosas ocurren verdaderamente de este modo, si el complejo psicoexistencial, así como las respectivas «aberraciones afectivas» –es decir, aquellas re-

presentadas por el racismo anti-blanco, así como por la autofobia negra– no sólo suponen una ventaja adaptativa para nuestro actual modo de ser humano, sino para su propio principio sociogénico rector, ¿cómo lograremos mantenernos al margen de todo ello? ¿De qué manera resultó posible para el propio Fanon poner en marcha nuestra emancipación mediante su concepción redefinida de cómo es ser humano?

En el estudio sobre los pueblos Borana de Etiopía y su orden cultural tradicional fechado en 1973, el antropólogo Asmarom Legesse nos proporcionó una perspectiva transcultural con respecto a la autoevidencia de la conciencia. En base a los resultados que se desprendían de su investigación, Legesse planteó que los intelectuales del orden de Borana, al igual que los intelectuales de cualquier otro orden humano, incluidos los de nuestro orden contemporáneo, deben necesariamente comportarse como custodios, creadores y divulgadores de las categorías normativas constituyentes sobre las cuales se erigen las sociedades. Por lo tanto, los intelectuales boranos, en la medida en que constituyen la condición necesaria para la realización dinámica y la reproducción permanente de sus propios órdenes sociales, se mantienen encerrados, al igual que todos los intelectuales en general, incluidos nosotros mismos, dentro de los modelos estructurales que ellos/nosotros mismos creamos, es decir, dentro del «modelo adaptativo originario» de la realidad que nosotros mismos elaboramos, en tanto que condición indispensable para la producción y reproducción de los modos de ser humano que son característicos de nuestra cultura, así como del orden social específico que constituye la condición necesaria para que estos se expresen en la realidad. En consecuencia, tal y como sostiene más adelante, es sólo a partir de la experiencia vital propia de la categoría extremadamente desviada de la norma de cada orden, a través de la mediación de cuyo modo negado de diferencia «anormal» resulta posible que la sociedad «normal» se experimente a sí misma en tanto que «normal» y, al mismo tiempo, en tanto que comunidad socialmente cohesionada (Legesse, 1973, pp. 114-115), cómo puede llegar a cuestionarse críticamente el orden normativo de conciencia generado sobre la base de su propia negación ontológica, así como a ponerse en cuestión su propia evidencia (*ibid.,* pp. 269-271). En efecto, mientras que para la corriente dominante de los intelectuales, en tanto que gramáticos de sus/nuestros respectivos órdenes, no puede existir un «afuera» con respecto al «modelo originario» sobre cuya base se establece aquello que hace que lo «normal» sea normal, lo real *real*[17] y lo evidente, evidente, de cara a sus correspondientes sociedades y a los modos de ser humano propios

[17] Esta significativa apreciación con respecto a los modos en los que las diferentes culturas hacen de lo «normal normal» y de lo «real real», haciéndolo en términos diferentes, es establecida por Michael Taussig en el libro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing,* Chicago, 1987.

de éstas, es la categoría extrema a partir de la cual la experiencia de su necesariamente conflictivo orden de conciencia y la relación dentro/fuera con respecto a los puntos de vista de los «modelos originarios», como, al procurar ellos mismos emanciparse del papel que se les asigna sistemáticamente, pueden por sí mismos «recordarnos que no es necesario que sigamos siendo prisioneros de esas normas de por vida» (*ibid.*, p. 271). Es decir, prisioneros de la autoevidencia del orden de conciencia que constituye en todas partes la propiedad característica del principio sociogénico propio de cada cultura, y del modo de simbiosis naturaleza-cultura al que tal principio da lugar.

Por lo tanto, el análisis de Fanon sobre el fondo de la experiencia vital del negro puede reconocerse como un análisis desarrollado a partir de la perspectiva límite sobre cómo es ser al mismo tiempo *Hombre* (en tanto que sujeto educado, occidentalizado y de clase media) y su Otro negro; cómo es ser al mismo tiempo encarnación del criterio de la burguesía occidental sobre qué es ser un buen hombre y una mujer del mismo tipo (y como tal, el portador inscrito positivamente de su conciencia normativa auto-evidente) y su anticriterio y, en tanto que tal, la muerte simbólica negativamente señalada de su yo «malo» genético-instintivo. A partir de esta perspectiva, por lo tanto, Fanon puede advertirnos sobre la posibilidad de que alcancemos a concebir la autonomía humana en sus plenas dimensiones, dimensiones no meramente inseparables, de acuerdo con los términos todavía aculturales de Nagel, de la posibilidad de una fenomenología objetiva, sino, más comprehensivamente, en los términos de Vico, de la posibilidad de una nueva ciencia, específica de lo humano, o en los términos expuestos en 1946 por el colega martiniqués de Fanon, el poeta y pensador Aimé Césaire, de la posibilidad de la nueva ciencia de la Palabra. Si comparamos la tesis defendida por Fanon (establecida en base a su análisis sobre el material educacional, así como sobre la literatura cotidiana, en cuyos términos tanto el negro franco caribeño de clase media como los propios franceses de clase media son educados y socializados)[18] de acuerdo con la cual resultaba y resulta *normal* para los primeros ser

[18] Fanon esclarece este aspecto cuando muestra cómo el mítico relato originario que resulta crucial para la historia francesa en su conceptualización burguesa o de clase, esto es, «nuestros ancestros los Galos» (como opuesto a la nobleza que proclamaba su ascendencia aristocrática desde los Francos), era repetido con solemnidad por los estudiantes negros de Martinica como parte del plan de estudios estándar en el que eran educados. «En las Antillas, el joven negro», escribía, «que en la escuela no deja de repetir *"nuestros ancestros, los galos"*, se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga al héroe, que es blanco, con toda su agresividad (que, en esa edad, se relaciona estrechamente con la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo). Un niño de ocho años que ofrece algo, incluso a una persona mayor, no sabría tolerar el rechazo. Poco a poco, se ve cómo se forma y cristaliza en el joven antillano una actitud, una costumbre de pensar y de ver, que es

tan antinegros como los segundos, con una reacción adversa y de horror refleja no menos normal, desde el punto de vista cultural, que la reacción adversa experimentada por el sujeto normal y tradicional congoleño ante la visión del tipo albino de monstruosidad anómala representado, para ellos, por la piel blanca de los europeos, somos capaces de identificar el concepto fanoniano de sociogenia como aquel concepto constitutivo de una constante transcultural que puede representar una «realidad común» separada de los *puntos de vista* particularistas de ambas culturas. La descripción que llevan a cabo las ciencias naturales sobre la experiencia humana del *sonido* como «fenómeno ondulatorio» nos proporciona una descripción desde un punto de vista extra-humano que no niega, en modo alguno, la realidad de la experiencia *subjetiva* humana del fenómeno del *sonido,* resulta asimismo capaz de proporcionarnos la posibilidad de una descripción objetiva de aquellos dos estados mentales o modos de experiencia subjetiva contrapuestos si bien paralelos; nuestra descripción, del mismo modo, no proclama las respectivas experiencias subjetivas específicas de cada cultura sobre cómo es ser humano y, por lo tanto, sobre cómo es ser auto-evidentemente consciente, de acuerdo con los términos del orden de conciencia adaptativo característico de cada una de sus culturas –el fenómeno que Marx identificó como ideología o «falsa conciencia»– que debe ser suprimido.

Sin embargo, a diferencia de la «realidad común» característica de un fenómeno ondulatorio, el principio sociogénico no representa un objeto de conocimiento científico natural. Si, en el caso de los humanos, esta constante transcultural es aquella representada por el principio sociogénico, en tanto que *concepto de sí mismo* culturalmente programado antes que genéticamente articulado, con la «propiedad» de la mente o conciencia humana localizada únicamente durante el proceso dinámico de interacción simbiótica, que tiene lugar entre el sistema opiáceo de castigo y recompensa propio del cerebro y el código rector o principio sociogénico (en tanto que agente de activación semántica) específico de cada uno de nuestros mo-

---

esencialmente blanca. Cuando en el colegio lee historias de salvajes, en las obras blancas, piensa siempre en los senegaleses. Cuando yo iba al colegio podíamos estar discutiendo durante horas enteras sobre las supuestas costumbres de los salvajes senegaleses. En nuestras afirmaciones había una inconsciencia como poco paradójica. Pero es que el antillano no se piensa como negro; se piensa antillano. El *negro* vive en África. Subjetivamente, intelectualmente, el antillano se comporta como un blanco. Pero es un *negro.* De esto se dará cuenta una vez llegue a Europa y, cuando se hable de *negros,* sabrá que se trata de él tanto como del senegalés», (p. 137). Entonces, en una nota al pie, refiriéndose al mito originario de «nuestros ancestros los Galos», que se ha transportado desde Francia a los sujetos negros colonizados, escribe: «Como en muchas otras circunstancias, provocamos la sonrisa cuando contamos este rasgo de la enseñanza en la Martinica. Queremos por supuesto constatar el carácter cómico de la cosa, pero nunca se habla de sus consecuencias de largo alcance. Y son las que importan, porque, la visión del mundo del niño antillano se elabora a partir de tres o cuatro frases de éstas» (p. 137).

dos híbridos de naturaleza-cultura del ser y, de ese modo, de experimentarnos a nosotros mismos *en tanto que* humanos, entonces la identificación del la propiedad híbrida de la conciencia, que hace posible semejante principio, requeriría otra forma de conocimiento científico que fuera más allá de los límites de las ciencias naturales –incluyendo la neurobiología, cuyo enfoque científico-natural sobre el fenómeno de la conciencia está basado paradójicamente en la concepción estrictamente biocéntrica y adaptativa de lo que es ser humano propia de la cultura actual.

Si, en el contexto anteriormente descrito, es esta concepción puramente biocéntrica de lo humano, concepción que le reduce al estatus estrictamente orgánico de un animal, frente al cual Fanon, «reuniendo su narcisismo con ambas manos», planteó su contra-manifiesto sobre qué es ser humano («tras la ontogenia se alza la sociogenia»), entonces su misma proclama por un sociodiagnóstico sugiere la necesidad de un nuevo orden científico de conocimiento, capaz de hacer frente y de lidiar con la hibridad de nuestros modos de ser humano. Específicamente, éste debe ser capaz de lidiar con el hecho de que, como bien señaló Nagel, la metodología requerida, en el caso de una fenomenología objetiva, no sería por más tiempo una metodología científico-natural basada en dejar de lado el modo en que las cosas se nos aparecen subjetivamente. Por el contrario, necesitamos una metodología que tome en cuenta el modo en que las cosas aparecen regular y consistentemente ante nosotros, en tanto que sujetos normales de nuestro orden, y que, por lo tanto, resultan *autoevidentemente* evidentes para nuestra conciencia, y asimismo, como en el caso del negro franco-caribeño antinegro de Fanon, nuestros estados mentales cualitativos reflejos y/o *qualia sensoriales,* en tanto que objetos de nuestra investigación. Son estas experiencias subjetivas las que por sí solas nos proporcionarán los datos objetivos de los procesos propios del código rector específico de cada cultura o principio sociogénico en cuyos términos nos hemos socializado en tanto que sujetos, y que es, de este modo, determinante para el total de dichos estados, así como para los comportamientos a los que estos conducen.

Una ciencia nueva como la descrita tendría que ser capaz (como ya sugería el análisis de Fanon sobre la experiencia vital de los negros) de encaminar a las ciencias naturales (incluidas las neurociencias) siguiendo sus propios propósitos, si bien capaz de hacerlas trascender de acuerdo con los términos de una nueva síntesis, capaz de hacer nuestros excepcionalmente híbridos modos de ser humano de naturaleza-cultura, de identidad humana, sujetos de «una descripción científica de un nuevo modo» (Pagels, 1988, pp. 330-339). Es esta nueva ciencia la que el colega martiniqués de Fanon, el poeta de la Negritud, el ensayista y activista político Aimé Césaire, proveniente de la misma experiencia vital consistente en ser al mismo tiempo *Hombre* y su Otro límite, proclamaba en 1946. En el texto de una conferencia ofrecida ese mismo año, bajo el título de *Poetry and Knowledge,* Césaire, tras haber

señalado que las ciencias naturales, por más triunfos que hayan logrado con respecto al tipo de conocimiento capaz de hacer predecibles los modos naturales, han seguido estando «medio famélicas» a causa de incapacidad para hacer que los mundos humanos resulten inteligibles, propuso entonces que, del mismo modo que «la nueva algebra cartesiana había permitido la construcción de un física teórica», también «la palabra prometía llegar a ser una ecuación algebraica que volvería el mundo inteligible», una ecuación capaz de proporcionarnos las bases de una nueva «ciencia teórica y desatenta, de la que la poesía podía proporcionarnos ya una noción aproximada». Una ciencia, por lo tanto, en la que el «estudio de las palabras» condicionaría «el estudio de la naturaleza» (Césaire, 1946/1990, p. xxix).

Mi conclusión a este respecto es que es únicamente de acuerdo con los términos de dicha nueva ciencia, una ciencia en la que el «estudio de las palabras» (en efecto, el estudio de la *retoricidad* de la identidad humana que nos es propia)[19] vincularía el estudio del principio sociogénico, en tanto que constante transcultural aplicable capaz de servir como «realidad común» para nuestros diversos modos de ser/experimentarnos-humanos, con el estudio de los correlatos bioquímicos/ neurofisiológicos que activan sus significados positivos/negativos, como resultaría posible la realización de la proclama de Fanon por un sociodiagnóstico, la proclama de Nagel por una fenomenología objetiva y la de Chalmers por la identificación de las leyes psicofísicas fundamentales específicas de la conciencia; en términos de Fanon, debemos ser capaces de «liberar al hombre». Dado que desde el punto de vista específico de nuestra concepción biocéntrica de la cultura actual que nos es propia, no sólo seguirá el fenómeno de la mente y de la experiencia consciente constituyendo un rompecabezas, sino que los procesos por medio de los cuales nos construimos objetivamente a nosotros mismos, como bien señala Margaret Boden, en tanto que «criaturas subjetivas que vivimos a través de nuestros propios constructos de la realidad»[20] deberán seguir resultando necesariamente opacos para nosotros mismos. El resultado es que nos volvemos incapaces de movernos más allá de los límites de nuestro actual orden adaptativo de conocimiento, así como del no menos adaptativo complejo psico-existencial de los estados mentales cualitativos (en los que el *¡Sucio negro* [nigger]*!* y la autofóbica respuesta adversa resultan ser una misma cosa, si bien la más extrema, de una serie de respuestas

---

[23] Este es el aspecto crucial que establece Ernesto Grassi en el libro *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition* (University Park/London, The Pennsylvanian State University Press, 1980). Aquí su concepto de modos de identidad humana cultural y verbalmente relativos coincide con la hipótesis de Fanon según la cual «en el caso de los humanos tras la filogenia y la ontogenia se alza la sociogenia». Véase especialmente el capítulo «Language as The Presupposition of Religion. A problem of Rhetoric as Philosophy», pp. 103-114.

[24] Véase Margaret Boden, *Artificial Intelligence and Natural Man,* Nueva York, Basic Books, 1977, p. 473.

intercambiables para una serie de igualmente reificados Otros)[21], respecto a los cuales surge la noción absolutamente biológica de la identidad humana propia de nuestra cultura actual, como se expresa en el Yo «normal» del *Hombre*[22]. «Debo recordar en todo momento –escribía Fanon en la conclusión de su *Piel negra, mascaras blancas*– que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia [...] Soy solidario del Ser en la medida en que lo supero» (*BSWM* 229).

Bibliografía

BALANDIER, G., *Daily Life in the Kingdom of the Kongo from the Sixteenth to the Eighteenth Century,* Nueva York, Pantheon Books, 1996.

BODEN, M., *Artificial Intelligence,* Nueva York, Basic Books, 1977.

BOHM, D., entrevista, *In Omni,* enero de 1983.

[25] Aimé Césaire captó brillantemente la naturaleza interrelacionada de estas series cuando en su poema, *Cuaderno de un regreso al país natal,* escribió: «Como hay hombres-hiena y hombres/-pantera, yo seré un hombre-judío / un hombre-cafre / un hombre-hindú-de-Calcuta / un-hombre-de-Harlem-sin-voto / el hombre-hambruna, el hombre-insulto, el hombre-tortura / podríamos atraparle en cualquier momento / molerle a golpes –y perfectamente matarlo– sin tener / cuentas que rendir ante nadie sin tener disculpas / que presentar ante nadie / un hombre-judío / un hombre-pogromo / un cachorro / un mendigo». *Cahier d'un retour au pays natal/Notebook of a Return to the Native Land,* en *Aimé Césaire. The Collected Poetry,* ed. y trad. Clayton Eshelman y Annett Smith, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1983, pp. 32-85.

[26] Nuestro «encarcelamiento» dentro de la actual concepción biocéntrica de la identidad y, por lo tanto, de sus modos adaptativos de conocer y sentir, conduce lógicamente al tipo de comportamientos «normales», cuyas consecuencias colectivas pueden abarcar, por el lado negativo, desde las pequeñas humillaciones cotidianas, hasta las grandes penurias causadas por el hambre y la pobreza y el genocidio a gran escala que ha llegado a ser una característica esencial del siglo XX. En el libro citado anteriormente (véase la nota 27), George Mosse establece esta aclaración con respecto al Holocausto, cuyo principal objetivo estaba representado por los judíos europeos (junto con otros grupos igualmente clasificados en términos biológicos en tanto que «vida indigna de la vida»). Es oportuno hacer constar aquí que uno de los principales estigmas que los nazis impusieron a los judíos fue el de ser una «raza mestiza afro-asiática». Véase también Henry Friedlander, *The Origins of Nazi Genocida. From Euthanasia to the Final Solution* (Chapel Hill, 1995), donde hace la significativa apreciación de que «el genocidio nazi no surgió de la nada». Por el contrario, surgió dentro del contexto de una ideología que defendía la desigualdad humana como una realidad biológicamente determinada, de acuerdo con lo expuesto por las ciencias biológicas del siglo XIX siguiendo la estela de Darwin. Dicha ideología llegaría a ser inseparable de la descripción estrictamente biológica de lo humano y de la ideología genética/racial a la que ésta dio origen. Dentro del marco de esta ideología, todos los grupos de población clasificados como genéticamente inferiores (es decir, «como vida indigna de la vida»), ya fueran discapacitados, enfermos mentales, ancianos, homosexuales o «racialmente inferiores» (por ejemplo, gitanos y, mayormente, judíos), fueron sentenciados al exterminio.

CAMPBELL, D., «The Two Distinct Routes Beyond Kin Selection to Ultra-Sociality. Implications for the Humanity and Social Sciences», en Diane L. Bridgman (ed.), *The Nature of Pro-Social Development. Interdisciplinary Theories and Strategies,* Nueva York, Academic Press, 1982.

CÉSAIRE, A., «Poetry and Knowledge», introducción a *Aimé Césaire. The Collected Poetry,* ed. y trad. Clayton Eshleman y Annette Smith, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1996.

—, «Notebook of a Return to a Native Land», en *Aimé Césaire. The Collected Poetry,* Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1996.

CHALMERS, D., *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory,* Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1996.

—, «The Puzzle of Conscious Experience», *Scientific America,* diciembre de 1995.

DANIELLI, J. F., «Altruism and the Internal Reward System or the Opium of the People», *Journal of Social and Biological Sciences* III, 1980, pp. 32-85.

DAVIS, W., *Passage of Darkness. The Ethnobiological of The Haitian Zombie,* Chapel Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 1983, pp. 87-94.

DEACON, T., *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain,* Nueva York/Londres, W. W. Norton & Co., 1997.

DENNETT, D. C., «Conscious Explained», entrevista con Wim Kayser, en *A Glorious Accident. Understanding our Place in the Cosmic Puzzle,* material anejo de Public Television Series, Nueva York, W. H. Friedman & Co., 1997.

DUBOIS, W. E. B., *Writings,* ed. Nathan Huggins, Nueva York, Library of America, 1986.

EDELMAN, G. M., *Neural Darwinism. The Theory fo Nuronal Group Selection,* Nueva York, Basic Books, Inc. Publisher, 1987.

ELDRIGE, N., *Reinventing Darwin. The Great Debate at the High Table of Evolutionary Theory,* Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1995.

FANON, F., *Peau Noir, Masques Blancs,* prólogo (1952) y epílogo (1965) de Francis Jeanson, París, Éditions du Seuil, 1952.

—, *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove Press, 1963.

—, *Piel negra, máscaras blancas,* Nueva York, Monthly Review Press, 1967.

FOUCAULT, M., «The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences», Nueva York, Vintage Books, 1973.

FRANKLIN, S., *Artificial Minds,* Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1995.

GEERTZ, C., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology,* Nueva York, Basic Books, 1983.

GODZICH, W., prólogo a *Heterologies. Discourse on the Other,* por Michel de Certeau, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1986

GOLDSTEIN, A., *Addiction. From Biology to Public Policy,* Nueva York, W. H. Freeman, 1994.

GRASSI, E., *Rhetoric and Philosophy. The Humanist Tradition,* University Park, University of Pennsylvania Press, 1980.

HALLYN, F., *The Poetic Structure of the World, Copernicus and Kepler,* trad. Donald M. Leslie, Nueva York, Zone Booty, 1990.

JUDY, R. A. T., «Fanon's Body of Black Experience», en Lewis R. Gordon *et al., Fanon. A Critical Reader,* Oxford, Blackwell Publisher, 1996.

LEGESSE, A., *Gada. Three Approaches To The Study of an African Society,* Nueva York, The Free Press, 1973.

LIEBERMAN, P., *Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought and Selfless Behaviour,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

MILLER, J., «Trouble in Mind», en *Mind/Brain,* número especial de *Scientific American,* septiembre de 1992.

NAGEL, T., «What it is like to be a bat», en *Mortal Questions,* Cambridge/ Londres, Cambridge University Press, 1979, pp. 165-180.

NIETZSCHE, F., *The Basic Writings of Nietzsche,* trad. y ed. William Kaufman, Nueva York, The Modern Library, 1968.

PAGELS, H. R., *The Dream of Reason. The Computer and The Rise of the Sciences of Complexity,* Nueva York, Simon & Schuster, 1988.

PANDIAN, J., *Anthropology and The* western *Tradition. Towards in Authentic Anthropology,* Prospect Heights II, Waveland Press, 1985.

TERUEL, A., *Descripción narrativa de la misión seráfica de los padres capuchinos y sus progresos en el reyno de Congo (1663-1664),* Biblioteca Nacional, Madrid, España, Ms, pp. 3533-3574.

VICO, G., *The New Science of Giambattista Vico,* trad. revisada y abreviada de la tercera edición (1744), Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1970.

WYNTER, S., «Columbus and the Poetics of the Propter nos», en *Discovering Columbus Annals of Scholarship VIII,* ed. Djelal Kadir, 1991, pp. 251-286.

Índice general

Introducción. Frantz Fanon en África y Asia (Samir Amin) 5
Prefacio. Leer a Fanon en el siglo XXI (Immanuel Wallerstein) 29

Piel negra, máscaras blancas

Introducción 41
I. El negro y el lenguaje 49
II. La mujer de color y el blanco 65
III. El hombre de color y la blanca 79
IV. Del supuesto complejo de dependencia del colonizado 93
V. La experiencia vivida del negro 111
VI. El *negro* y la psicopatología 133
VII. El *negro* y el reconocimiento 175
A modo de conclusión 185

Apéndice

I. Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon (Judith Butler) 193
II. A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon (Lewis R. Gordon) 217

III. Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales (Ramón Grosfoguel) 261
IV. Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon (Nelson Maldonado-Torres) 285
V. Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político (Walter D. Mignolo) 309
VI. En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser «negro» (Sylvia Wynter) 327

Pocos autores han tenido un impacto tan profundo sobre la identidad negra como Frantz Fanon, cuya obra ha ejercido una poderosa influencia sobre el movimiento de los derechos civiles, los movimientos anticoloniales y los movimientos por la conciencia negra de todo el mundo, desde el *Black Power* hasta los Black Panthers pasando por buena parte de ios movimientos de liberación nacional de África y Asia. El racismo y el colonialismo todavía dejan sentir su peso sobre el mundo contemporáneo, y de su análisis y crítica intelectual depende en gran medida la calidad de los modelos de acción política revolucionaria del futuro.

Este libro de culto representa un agudo análisis de la formación de la identidad negra en una sociedad blanca, esto es, de cómo el racismo define los modos de reconocimiento, interrelación y construcción de la personalidad individual y social en las sociedades poscoloniales.

Incluye, además, artículos de Samir Amin, Judith Butler, Lewis R. Gordon, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein y Sylvia Wynter, que desmenuzan brillantemente el texto de Fanon exponiendo toda su riqueza, complejidad y sofisticación intelectual.

Frantz Fanon (1925-1961) nació en Fort-de-France, Martinica. Estudió medicina en Francia, convirtiéndose en director del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville (Argelia) en 1953 donde colaboró estrechamente con el Frente de Liberación Nacional argelino. Expulsado de Argelia en 1957, se instala en Túnez para trabajar con el Gobierno Provisional de la Revolución Argelina, siendo nombrado embajador en Ghana en 1960. Entre sus libros se encuentran *L'an V de la révolution algérienne* (1959), *Les damnés de la terre* (1961) y *Pour la révolution africaine* (1964).


ISBN 978-84-460-2795-9
9 788446 027959

